This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

600076307T

Philoſophiſche Erörterungen

über die

Unſterblichkeit der menſchlichen Seele

und über den

Zuſtand der abgeſchiedenen Seelen im Jenſeits

mit ſteter Rückſicht

auf die wichtigeren Philoſopheme älterer und neuerer Zeit

von

Franz S. Petz,
Domcapitular in Paſſau.

„Vor Allem blühe die Philoſophie, von der das richtige Verſtändniß der übrigen Wiſſenſchaften zum großen Theile abhängt, und die nicht darauf abzielt, die göttliche Offenbarung umzuſtoßen, ſondern ſich vielmehr daran erfreut, ihr den Weg zu bereiten und ſie vor den Angreifern zu vertheidigen."
Papſt Leo XIII. Encyklika v. 21. April 1878.

Mainz,
Druck und Verlag von Florian Kupferberg.
1879.

265. j. 234.

„O homo, quid miraris siderum altitudines et profunditatem maris? Animi tui abyssum intra, et mirare, si potes!"

Isid. L. 1. de sum. bon.

Vorwort.

Indem ich vorliegendes Schriftchen an meine beiden früher erschienenen[1]) anreihe und es hiemit der Oeffentlichkeit übergebe, glaube ich, im Bewußtsein meiner Intention, nur der Wahrheit dienen zu wollen, eine nachsichtsvolle Beurtheilung um so mehr erwarten zu dürfen, als der Gegenstand selbst, den ich behandle, zeitgemäß, und das Interesse der Freunde der Wahrheit und einer unparteiischen Forschung zu erwecken geeignet scheint. Schreibe ich ja über ein Thema, welches die besten Geister aller Zeiten beschäftigt hat, über eine Frage, die, wie kaum eine andere, eine der ersten und höchsten Lebensfragen der Menschheit ist, und die denkende Vernunft und das fühlende Herz eines Jeden im tiefsten Grunde erregt. „Bin ich nur von heute auf morgen im Dasein, um hernach gleich einem Irrlichte zu verschwinden und zu vergehen? Bin ich weiter nichts, als eine aus Faserstoff, Eiweißstoff, Kalk und Phosphor zusammen-

1) „Philosophie der Religion," Mainz 1878 bei Kirchheim, und „Kosmos und Psyche," Mainz 1879 bei Florian Kupferberg.

geknetete Maschine, die kurze Zeit sich bewegt und vorübergehende Phänomene aus den Kräften und Eigenschaften materieller Substanzen produzirt, bald aber stille stehen wird auf immer, um der Auflösung in den formlosen, todten Stoff anheimzufallen? Ist mein gegenwärtiges Loos und Schicksal auf dem Schauplatze dieser Erde, ist das Glück, das ich hier genieße, oder das Leiden und Unglück, unter dessen Druck ich seufze, Alles, was mir beschieden ist, und gibt es nichts, gar nichts weiter mehr, was mir nach diesem kurzen Erdendasein noch übrig bliebe, was ich zu hoffen oder zu befürchten hätte? Bin ich nur ein Schiffer, der in gebrechlichem Schifflein theils unter Sonnenschein, theils unter widrigen Winden und Stürmen auf der öden Meeresfläche planlos und zwecklos umherirrt, um bald auf immer verschlungen zu werden von einer stürzenden Welle, ohne jemals ein Ziel, einen Hafen der Ruhe zu erreichen?" — Dies sind die großen, unendlich wichtigen Fragen, die an das Herz und die Vernunft eines jeden, geistig nicht vollends ertödteten Menschen von Zeit zu Zeit gleichsam mit ehernem Schlage pochen, um ihn wie einen Schlafenden aufzurütteln; dies sind die höchsten Fragen, die nur dem vernunftlosen Thiere unverständlich sind, den Menschen aber zur ernsten Betrachtung und Beantwortnng mit unwiderstehlicher Gewalt herausfordern. —

Und eben diese Fragen zu beantworten, die verschiedenen Meinungen darzulegen und zu beleuchten, die irrigen Ansichten und Behauptungen zu widerlegen, ist der Zweck vorliegender Schrift. Sie soll zeigen und auf dem

Wege vernünftigen Denkens, folgend dem Fingerzeige göttlichen Glaubens, die Zweifel darüber lösen, ob der Mensch eine unzerstörbare und unsterbliche Seele habe, ob ihn somit nach diesem irdischen Dasein ein anderes Leben erwarte, und welches der Zustand der Seele im jenseitigen Leben sein werde.

Niemals ist die Menschheit im Ganzen und Großen über diese Angelegenheit gleichgiltig gewesen. Auf sie haben schon die Völker des Alterthumes, die Aegyptier, die Indier, die Chinesen, die Scythen, die Gallier, die Britannier, die Isländer, die Völker des Südens, wie des Nordens ihre ganze Aufmerksamkeit gerichtet. Der Glaube an ein anderes Leben reicht bis zur Geburt der Menschheit hinauf; er ist, wie selbst ein Bolingbrocke eingesteht [1]), älter, als unsere historischen Kenntnisse; die weisesten und gebildetsten Männer, Denker und Gelehrten, Pythagoras, Sokrates, Plato, Aristoteles, Cicero, — Männer, welche auf der Hochwarte menschlicher Wissenschaft und Erkenntniß standen, haben mit Aufwendung der ganzen Schärfe ihres Geistes diesen Glauben geprüft und bestätigt; derselbe hat ihre ganze Wißbegierde eingenommen. „Soll ich nicht wissen," schrieb der Philosoph Seneka [2]), „woher ich gekommen bin, und wohin ich von hier gehen werde? welcher Aufenthaltsort meine Seele erwartet, wenn sie von den Gesetzen der menschlichen

1) Oeuvres post. tom V. p. 237.
2) Fünfundsechzigster Brief an Lucilius.

Knechtschaft entbunden ist? Willst du mir verbieten, im Himmel heimisch zu sein, und mir befehlen, gesenkten Hauptes zu leben?"

Ich weiß es, unser Zeitalter ist im Allgemeinen das ärmste; es ist für höhere Angelegenheiten, welche über Stoff und Materie hinausreichen, das theilnahmsloseste und gedankenloseste. Im Jahrhunderte der Aufklärung hat man es so weit gebracht, daß man an die Existenz einer Seele als eines selbstständigen Seins und Wesens gar nicht mehr glaubt, sondern das, was man „Seele" nennt, als Product chemischer Agentien im menschlichen Leibe erklärt. Nun, mit solchen Geistern ist nicht zu rechten. Wenn ihre Vernunft sie nicht einsehen läßt, daß der Stoff nicht denken kann, daß demnach die Seele, welche denkt, empfindet, will, selbstbewußt und frei ist, von ganz anderer Natur sein müsse, als Stoff und Materie; wenn sie, wie einer der gelehrtesten, begabtesten und gebildetsten Männer aller Zeiten, M. T. Cicero schreibt [1]), weiß Gott was Großes, Ruhmvolles und Herrliches geleistet zu haben meinen, indem sie in ihren Combinationen zum Resultate gelangten, daß wir im Tode ganz und gar untergehen und aufhören, zu sein, — so mögen sie ihre Wege gehen, und bei ihrem Glaubensbekenntnisse, welches ein gefeierter Denker „das Glaubensbekenntniß der Thorheit" nennt [2]), sich behaglich finden, bis sich vielleicht einmal, wenn nur nicht zu spät, ihre Augen öffnen.

1) Tuscul. quaest. I, 49.
2) Ed. Young, Klagen, I. Nacht.

Daß Menschen dieser Classe eine Schrift, wie die vorliegende, vornehm und geringschätzig ignoriren werden, ist wohl selbstverständlich. — Aber ihnen gegenüber findet sich noch immer eine nicht unbedeutende Zahl Andersdenkender, welche nicht der Verneinung des Höheren und Uebersinnlichen huldigen, nicht Wortführer der Zerstörung aller moralischen Fundamente der menschlichen Gesellschaft sind, sondern edlere Geister, welche an der Erhaltung, am Aufbaue, an der Befestigung alles Desjenigen lebhaft Antheil nehmen, was unserem Dasein allein Werth, Bedeutung und Würde verleiht. Noch immer gibt es Viele, welche durch ihre Betrachtungen, Erfahrungen und Studien, erleuchtet vom Gnadenlichte von oben, die Ueberzeugung gewonnen haben, daß die edelsten Triebe des Menschen ein Räthsel, die erhabensten Tugenden ein Traum und die würdevollsten Hoffnungen eine Täuschung, — ja daß das menschliche Leben überhaupt ein Spiel frivoler Laune irgend eines tückischen Ungefährs wäre, wenn es keine Unsterblichkeit der Seele gäbe. — Für Diese ist dieses Büchlein geschrieben. Diese werden es nicht verschmähen; sie werden es ganz im Einklange finden mit den Postulaten ihrer Vernunft und ihres Herzens, sowie mit ihrem religiösen Standpunkte, wenn in den nachfolgenden Erörterungen die Wahrheit nachgewiesen und verkündet wird: „Der Tod ist die Thüre zum Leben;“ er ist nicht ein Aufhören, sondern ein Uebergang dorthin, wo der Quell des Lebens ewig strömt; wo wir Ihn sehen werden, der die ewige Wahrheit, das allein wahre, unendliche, vollkommene Sein ist, und von welchem

für den erschaffenen Geist jene Ruhe, jene Befriedigung, jene Seligkeit entquillt, die im irdischen Leben zwar ersehnt, nicht aber erreicht werden kann.

„Geliebteste," so schreibt ein gottbegeisterter Mann, „jetzt sind wir Kinder Gottes; noch ist es aber nicht offenbar, was wir einst sein werden. Dies aber wissen wir, daß, wenn Er uns erscheinen wird, wir Ihm ähnlich sein werden, weil wir Ihn sehen werden so, wie Er ist [1])."

Diese apostolischen Worte enthalten den Kern dieses Schriftchens, das ich hiemit dem denkenden Publikum übergebe, mit dem einzigen Wunsche, der Wahrheit zu dienen und sie den Herzen aller Derjenigen, die noch einen Sinn für Wahrheit bewahrt haben, tief und unauslöschlich einzuprägen.

---

1) 1 Joh. 3, 2.

Passau, im März 1879.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniß.

I.

Von der Unzerstörbarkeit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele.

Erstes Kapitel.

Lehre einiger der bedeutendsten Philosophen, und Beurtheilung derselben.

Seite

§. 1. Einleitende Bemerkungen 1
§. 2. Lehre Plato's 3
§. 3. Lehre des Aristoteles 19
§. 4. Lehre Cicero's 23
§. 5. Lehre des heil. Augustinus 33
§. 6. Lehre des heil. Thomas von Aquin 39

Zweites Kapitel.

Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, und Widerlegung der Einwürfe gegen die Unsterblichkeit.

§. 1. Erster Beweis, geschöpft aus der Immaterialität und Einfachheit der Seele 41
§. 2. Zweiter Beweis, geschöpft aus der Lebendigkeit der menschlichen Seele 46
§. 3. Dritter Beweis, geschöpft aus der nie aufhörenden Thätigkeit der menschlichen Seele 47
§. 4. Vierter Beweis, geschöpft aus dem Selbstbewußtsein und der Individualität der menschlichen Seele 49

Seite

§. 5. Fünfter Beweis, geschöpft aus dem natürlichen Triebe und Verlangen der menschlichen Seele nach unbegrenztem Wissen und Leben 51

§. 6. Sechster Beweis, geschöpft aus der Undenkbarkeit einer Ursache für ein Aufhören der Existenz einer menschlichen Seele 54

§. 7. Siebenter Beweis, geschöpft aus der Erwägung des Zweckes des Todes des Leibes und der Trennung der Seele von demselben 56

§. 8. Widerlegung verschiedener Einwürfe gegen die Unsterblichkeit der menschlichen Seele 58

Drittes Kapitel.

Beweise für die Immaterialität und Unzerstörbarkeit der menschlichen Seele, geschöpft aus ihrem Verhältnisse zu ihren leiblichen Sinnesorganen.

§. 9. Einleitende Bemerkung 71

§. 10. Ansicht der Materialisten über den Proceß der Empfindung 71

§. 11. Lehre des Aristoteles hierüber 72

§. 12. Lehre des heil. Thomas von Aquin 75

§. 13. Lehre des Cartesius 80

§. 14. Falschheit der Lehre, als ob sich die Empfindung im Gehirn vollziehe 83

§. 15. Aufzählung mehrerer physiologisch und anatomisch nachgewiesener, für die Beurtheilung der Beziehungen zwischen den Sinnesorganen und der Seele wichtiger Thatsachen aus dem Sinnen- und dem psychischen Leben 84

§. 16. Schlußfolgerungen aus den im vorigen §. aufgeführten Thatsachen 101

§. 17. Schlußantwort auf die Frage: in welchem Verhältnisse die organischen Sinne zur Seele und v. v. stehen . . 111

II.

Vom Zustande der Seele nach dem Tode des Leibes.

§. 1. Ob die menschliche Seele nach der Trennung von ihrem irdischen Leibe von allem Körperlichen ganz und gar frei, somit ohne alle materielle Form und Hülle sei? . . . 114

§. 2. Ob die Seele nach dem Tode ihres Leibes noch auf dieser Erde bleibe, oder wo sonst sie sei? 127

Seite

§. 3. In welchem Zustande die Seele bei ihrer Trennung vom irdischen Leibe in das Jenseits hinübergehe, d. h. ob sie ihr ganzes Sein und Wesen sammt allen ihren Kräften und Trieben mit sich hinübernehme, oder ob sie irgend eine ihrer Potenzen im Tode verliere? 133

§. 4. Ob der Seele das im Erdenleben erworbene Wissen auch nach dem Tode bleibe? 137

§. 5. Ob die abgeschiedenen Seelen noch eine Erinnerung an ihr Erdenleben haben? Ob räumliche oder zeitliche Entfernung ein Hinderniß sei für das Wissen der abgeschiedenen Seelen? Ob dieselben wissen, was hier auf Erden geschieht, und wie sie sich zu den noch auf Erden Lebenden verhalten? Ob sie etwas wissen von anderen abgeschiedenen Seelen, und ob es ein Wiedersehen im Jenseits gibt? 140

§. 6. Ob der Zustand der abgeschiedenen Seelen ein seliger oder unseliger sei? 152

§. 7. Ob der Zustand der Seelen im Jenseits ein fixer und unabänderlicher, oder nur ein vorübergehender und weiterer Entwickelung fähiger sei? 166

§. 8. Ob eine abgeschiedene Seele einem auf der Erde Lebenden noch erscheinen könne? 171

§. 9. Ob die Seele nach ihrem Austritte aus dem menschlichen Leibe in andere Leiber, als in einen menschlichen, übergehe? Ob sie nach ihrem Abscheiden je wieder auf dieser Welt in einem Menschenleibe ein neues Erdenleben durchmache? 176

§. 10. Ob die abgeschiedenen Menschenseelen zur unmittelbaren Anschauung Gottes gelangen, d. h. ob sie das Wesen Gottes sehen können? 181

§. 11. Was der Tod oder das Sterben sei? 183

Knechtschaft entbunden ist? Willst du mir verbieten, im Himmel heimisch zu sein, und mir befehlen, gesenkten Hauptes zu leben?"

Ich weiß es, unser Zeitalter ist im Allgemeinen das ärmste; es ist für höhere Angelegenheiten, welche über Stoff und Materie hinausreichen, das theilnahmsloseste und gedankenloseste. Im Jahrhunderte der Aufklärung hat man es so weit gebracht, daß man an die Existenz einer Seele als eines selbstständigen Seins und Wesens gar nicht mehr glaubt, sondern das, was man „Seele" nennt, als Product chemischer Agentien im menschlichen Leibe erklärt. Nun, mit solchen Geistern ist nicht zu rechten. Wenn ihre Vernunft sie nicht einsehen läßt, daß der Stoff nicht denken kann, daß demnach die Seele, welche denkt, empfindet, will, selbstbewußt und frei ist, von ganz anderer Natur sein müsse, als Stoff und Materie; wenn sie, wie einer der gelehrtesten, begabtesten und gebildetsten Männer aller Zeiten, M. T. Cicero schreibt [1]), weiß Gott was Großes, Ruhmvolles und Herrliches geleistet zu haben meinen, indem sie in ihren Combinationen zum Resultate gelangten, daß wir im Tode ganz und gar untergehen und aufhören, zu sein, — so mögen sie ihre Wege gehen, und bei ihrem Glaubensbekenntnisse, welches ein gefeierter Denker „das Glaubensbekenntniß der Thorheit" nennt [2]), sich behaglich finden, bis sich vielleicht einmal, wenn nur nicht zu spät, ihre Augen öffnen.

1) Tuscul. quaest. I, 49.
2) Ed. Young, Klagen, I. Nacht.

Daß Menschen dieser Classe eine Schrift, wie die vorliegende, vornehm und geringschätzig ignoriren werden, ist wohl selbstverständlich. — Aber ihnen gegenüber findet sich noch immer eine nicht unbedeutende Zahl Andersdenkender, welche nicht der Verneinung des Höheren und Uebersinnlichen huldigen, nicht Wortführer der Zerstörung aller moralischen Fundamente der menschlichen Gesellschaft sind, sondern edlere Geister, welche an der Erhaltung, am Aufbaue, an der Befestigung alles Desjenigen lebhaft Antheil nehmen, was unserem Dasein allein Werth, Bedeutung und Würde verleiht. Noch immer gibt es Viele, welche durch ihre Betrachtungen, Erfahrungen und Studien, erleuchtet vom Gnadenlichte von oben, die Ueberzeugung gewonnen haben, daß die edelsten Triebe des Menschen ein Räthsel, die erhabensten Tugenden ein Traum und die würdevollsten Hoffnungen eine Täuschung, — ja daß das menschliche Leben überhaupt ein Spiel frivoler Laune irgend eines tückischen Ungefährs wäre, wenn es keine Unsterblichkeit der Seele gäbe. — Für Diese ist dieses Büchlein geschrieben. Diese werden es nicht verschmähen; sie werden es ganz im Einklange finden mit den Postulaten ihrer Vernunft und ihres Herzens, sowie mit ihrem religiösen Standpunkte, wenn in den nachfolgenden Erörterungen die Wahrheit nachgewiesen und verkündet wird: „Der Tod ist die Thüre zum Leben;“ er ist nicht ein Aufhören, sondern ein Uebergang dorthin, wo der Quell des Lebens ewig strömt; wo wir Ihn sehen werden, der die ewige Wahrheit, das allein wahre, unendliche, vollkommene Sein ist, und von welchem

für den erschaffenen Geist jene Ruhe, jene Befriedigung, jene Seligkeit entquillt, die im irdischen Leben zwar ersehnt, nicht aber erreicht werden kann.

„Geliebteste," so schreibt ein gottbegeisterter Mann, „jetzt sind wir Kinder Gottes; noch ist es aber nicht offenbar, was wir einst sein werden. Dies aber wissen wir, daß, wenn Er uns erscheinen wird, wir Ihm ähnlich sein werden, weil wir Ihn sehen werden so, wie Er ist [1])."

Diese apostolischen Worte enthalten den Kern dieses Schriftchens, das ich hiemit dem denkenden Publikum übergebe, mit dem einzigen Wunsche, der Wahrheit zu dienen und sie den Herzen aller Derjenigen, die noch einen Sinn für Wahrheit bewahrt haben, tief und unauslöschlich einzuprägen.

---

1) 1 Joh. 3, 2.

Passau, im März 1879.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniß.

I.

Von der Unzerstörbarkeit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele.

Erstes Kapitel.

Lehre einiger der bedeutendsten Philosophen, und Beurtheilung derselben.

Seite

§. 1. Einleitende Bemerkungen 1
§. 2. Lehre Plato's 3
§. 3. Lehre des Aristoteles 19
§. 4. Lehre Cicero's 23
§. 5. Lehre des heil. Augustinus 33
§. 6. Lehre des heil. Thomas von Aquin 39

Zweites Kapitel.

Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, und Widerlegung der Einwürfe gegen die Unsterblichkeit.

§. 1. Erster Beweis, geschöpft aus der Immaterialität und Einfachheit der Seele 41
§. 2. Zweiter Beweis, geschöpft aus der Lebendigkeit der menschlichen Seele 46
§. 3. Dritter Beweis, geschöpft aus der nie aufhörenden Thätigkeit der menschlichen Seele 47
§. 4. Vierter Beweis, geschöpft aus dem Selbstbewußtsein und der Individualität der menschlichen Seele 49

Seite

§. 5. Fünfter Beweis, geschöpft aus dem natürlichen Triebe und Verlangen der menschlichen Seele nach unbegrenztem Wissen und Leben 51

§. 6. Sechster Beweis, geschöpft aus der Undenkbarkeit einer Ursache für ein Aufhören der Existenz einer menschlichen Seele 54

§. 7. Siebenter Beweis, geschöpft aus der Erwägung des Zweckes des Todes des Leibes und der Trennung der Seele von demselben 56

§. 8. Widerlegung verschiedener Einwürfe gegen die Unsterblichkeit der menschlichen Seele 58

Drittes Kapitel.

Beweise für die Immaterialität und Unzerstörbarkeit der menschlichen Seele, geschöpft aus ihrem Verhältnisse zu ihren leiblichen Sinnesorganen.

§. 9. Einleitende Bemerkung 71

§. 10. Ansicht der Materialisten über den Proceß der Empfindung 71

§. 11. Lehre des Aristoteles hierüber 72

§. 12. Lehre des heil. Thomas von Aquin 75

§. 13. Lehre des Cartesius 80

§. 14. Falschheit der Lehre, als ob sich die Empfindung im Gehirn vollziehe 83

§. 15. Aufzählung mehrerer physiologisch und anatomisch nachgewiesener, für die Beurtheilung der Beziehungen zwischen den Sinnesorganen und der Seele wichtiger Thatsachen aus dem Sinnen- und dem psychischen Leben 84

§. 16. Schlußfolgerungen aus den im vorigen §. aufgeführten Thatsachen 101

§. 17. Schlußantwort auf die Frage: in welchem Verhältnisse die organischen Sinne zur Seele und v. v. stehen . . 111

II.

Vom Zustande der Seele nach dem Tode des Leibes.

§. 1. Ob die menschliche Seele nach der Trennung von ihrem irdischen Leibe von allem Körperlichen ganz und gar frei, somit ohne alle materielle Form und Hülle sei? . . . 114

§. 2. Ob die Seele nach dem Tode ihres Leibes noch auf dieser Erde bleibe, oder wo sonst sie sei? 127

Seite

§. 3. In welchem Zustande die Seele bei ihrer Trennung vom irdischen Leibe in das Jenseits hinübergehe, d. h. ob sie ihr ganzes Sein und Wesen sammt allen ihren Kräften und Trieben mit sich hinübernehme, oder ob sie irgend eine ihrer Potenzen im Tode verliere? 133

§. 4. Ob der Seele das im Erdenleben erworbene Wissen auch nach dem Tode bleibe? 137

§. 5. Ob die abgeschiedenen Seelen noch eine Erinnerung an ihr Erdenleben haben? Ob räumliche oder zeitliche Entfernung ein Hinderniß sei für das Wissen der abgeschiedenen Seelen? Ob dieselben wissen, was hier auf Erden geschieht, und wie sie sich zu den noch auf Erden Lebenden verhalten? Ob sie etwas wissen von anderen abgeschiedenen Seelen, und ob es ein Wiedersehen im Jenseits gibt? 140

§. 6. Ob der Zustand der abgeschiedenen Seelen ein seliger oder unseliger sei? 152

§. 7. Ob der Zustand der Seelen im Jenseits ein fixer und unabänderlicher, oder nur ein vorübergehender und weiterer Entwickelung fähiger sei? 166

§. 8. Ob eine abgeschiedene Seele einem auf der Erde Lebenden noch erscheinen könne? 171

§. 9. Ob die Seele nach ihrem Austritte aus dem menschlichen Leibe in andere Leiber, als in einen menschlichen, übergehe? Ob sie nach ihrem Abscheiden je wieder auf dieser Welt in einem Menschenleibe ein neues Erdenleben durchmache? 176

§. 10. Ob die abgeschiedenen Menschenseelen zur unmittelbaren Anschauung Gottes gelangen, d. h. ob sie das Wesen Gottes sehen können? 181

§. 11. Was der Tod oder das Sterben sei? 183

I.

Von der Unzerstörbarkeit und Unsterblichkeit der Seele des Menschen.

Erstes Kapitel.

Lehre einiger der bedeutendsten Philosophen, und Beurtheilung derselben.

§. 1.

Die Frage über die Unsterblichkeit der Seele hat von jeher die größten Geister beschäftigt. Die Ahnung von einer individuellen Fortdauer der Seele nach dem Tode dieses Erdenleibes haben die Weisesten und Besten aller Völker im tiefsten Grunde ihres Herzens festgehalten[1]). Wenn die Philosophen unserer

1) Die Unsterblichkeit der Seele lehrten schon die Aegyptier, wie aus Herodot (II, 123.) zu ersehen, ebenso die alten nordischen Völker (Geijer, Schwedens Urgeschichte, Thl. I. S. 197.). Die Unsterblichkeit vertheidigte auch schon der Lehrer des Pythagoras, der Syrer Pherekydes, wie Cicero in seinen tuskulanischen Quästionen, I, 16, bemerkt; überhaupt sprachen sich alle besseren Heiden für die Unsterblichkeit aus (Origenes, Cels. III, 22.). Cicero sagt, er könne sich für die Unsterblichkeit der Seele auf die besten und ersten Autoren berufen, und zwar aus dem ganzen Alterthume, welches Letztere er für sehr wichtig hält, weil gerade das Alterthum, je näher es dem Ursprunge und der „göttlichen Abstammung" der Menschheit stand, die Wahrheit besser habe wissen können. „Jenen Alten," bemerkt er, „welche Ennius mit

Zeit dieſes Poſtulat der menſchlichen Vernunft und des menſchlichen Herzens vielfach über Bord geworfen haben, vom Standpunkte des gemeinen, geiſtig beſchränkten Naturalismus und Materialismus, oder vom Standpunkte des hochmüthigen, Alles vergötternden Pantheismus ausgehend, ſo haben ihnen gegenüber ſchon Heraklit, Pythagoras und deſſen Schüler Alkmäon, ſowie viele andere tiefe Denker des Alterthums, die Unvergänglichkeit und Unſterblichkeit der menſchlichen Seele, wenn auch über die Art und Weiſe ihrer Fortdauer irrend, aus ihrem Urſprunge und aus ihrer Weſenheit erſchloſſen. Unter allen dieſen aber ragt jener Heros hervor, welchem mit Cicero wohl jeder Kundige neben Ariſtoteles die Palme unter den Philoſophen zueignet, der „göttliche" Plato, der in einem beſondern Buche, im Phädon, die Wahrheit von der Unſterblichkeit der Seele mit Gründen dargethan hat, welchen die Beachtung und Anerkennung aller unbefangenen Forſcher zu allen Zeiten im vollen Maaße zu Theil geworden iſt. — Beginnen wir alſo mit Plato, deſſen Lehre über die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele im Nachſtehenden näher dargelegt werden ſoll.

---

dem Namen „Casker" bezeichnet, war der Glaube angeboren, daß im Tode die Empfindung bleibe, und daß beim Austritte aus dem Leben der Menſch keineswegs ſo zerſtört werde, daß er gänzlich untergehe." Cicero weiſt auch auf die hergebrachten frommen Gebräuche, auf die Pietät gegen die Grabesdenkmäler hin, welche nach ſeiner Anſicht die Alten nicht mit ſo großer Sorgfalt und Religioſität geehrt und gepflegt haben würden, hätte nicht der Glaube in ihren Herzen feſtgewurzelt, daß der Tod nicht ein Alles vernichtender Untergang ſei, ſondern eine Verwandlung und eine Art von Wanderung des Lebens — »quandam quasi migrationem commutationemque vitae,« welche Wanderung für berühmte Männer und Frauen eine Führerin in den Himmel, bei den Uebrigen ein Feſtgehaltenwerden und ein dauerndes Verbleiben hienieden — »humi« — ſei. An einer andern Stelle erklärt Cicero den Glauben an die Unverblichkeit der Seele für gegründet auf die allgemeine Uebereinſtimmung der Völker und auf die Stimme der Natur. (Cfr. Tusculan. quaest. Lib. I, 22. 26. 35. 38.)

§. 2.

Nach Plato's Phädon beginnt Sokrates in seinem berühmten letzten Dialoge mit seinen Schülern sein Thema von der Unsterblichkeit der Seele, und zwar von ihrer individuellen Fortdauer nach dem Tode, damit einzuleiten, daß er behauptet, der Tod sei die Trennung der Seele vom Körper, und diese Trennung sei für den Weisen etwas Erwünschliches deswegen, weil die Seele, welche durch ihre Gemeinschaft mit dem Leibe in ihrem Denken und in der Erkenntniß des Wahren gehindert sei, erst nach ihrer Trennung von ihm zur Wahrheit, d. i. zum wahren Erkennen und Sein gelange. Daß die Seele dahin zu gelangen bestimmt sei, zeige ihr natürliches Verlangen, ihr angeborener Trieb nach Wahrheit. „Wird nicht," so fragt er den Simias, „wird nicht Dieser, der sich von den Augen und den Ohren, und, um es kurz zu sagen, von dem ganzen Körper trennt, welcher ja die Seele nur stört und sie Wahrheit und Vernünftigkeit nicht gewinnen läßt, wenn sie in Gemeinschaft mit ihm ist, — wird nicht Dieser, o Simias, wenn irgend Einer auch sonst, es sein, der das Seiende[1]) erreicht?" Und nachdem Simias diese Frage mit Begeisterung bejaht hatte, fährt Sokrates fort: „So lange wir den Körper haben, und unsere Seele mit einem solchen Uebel zusammengeknetet ist, werden wir niemals dasjenige in genügendem Maaße erwerben können, wonach wir Verlangen tragen. Dieses aber sagen wir, sei das Wahre ... Wenn wir jemals etwas rein erkennen wollen ist es nothwendig, daß wir uns vom Leibe trennen, und mit der Seele unmittelbar die Dinge an sich beschauen. Und dann erst, wie es scheint, wird uns das werden, wonach wir Verlangen tragen, und was wir als Gegenstand unserer Liebe betrachten, die Vernünftigkeit, nämlich

1) Das Seiende ist nach Plato das absolute Sein selbst, die Gottheit, die er auch das „Wahre", d. i. das wahrhaft Seiende nennt.

wenn wir gestorben sind, so lange wir aber leben, nicht. Denn wenn es unmöglich ist, in Gemeinschaft mit dem Körper etwas rein zu erkennen, so tritt von beiden Fällen der eine ein, entweder, daß wir überhaupt niemals in den Besitz des Wahren gelangen, oder erst, wenn wir gestorben sind. Denn dann wird die Seele für sich sein, gesondert vom Körper, vorher aber nicht." — „Und nun," fährt er fort, „wenn dieses wahr ist, o Freunde, so ist ja große Hoffnung vorhanden für den, der dahin gelangt, wohin ich jetzt reise, daß er dort, wenn irgendwo sonst, das in genügendem Maaße erwerbe, um was wir uns im vergangenen Leben so sehr bemüht haben, so daß an die jetzt mir befohlene Wanderung eine gute Hoffnung sich knüpft, auch für jeden andern Mann, der das Bewußtsein hat, daß sein Geist gereinigt und in Bereitschaft sei[1])."

Schon in diesen einleitenden Worten liegt implicite ein Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, der sich etwa so formuliren ließe:

Kein natürlicher Trieb ist den Dingen vergeblich gegeben; er muß befriedigt werden können. Nun hat die menschliche Seele den angeborenen Trieb nach Erkenntniß des Wahren. Dieser Trieb muß also befriedigt werden können. So lange die Seele aber in Gemeinschaft mit dem Leibe ist, wird dieser Trieb nicht

---

1) Phädon, c. 10—12. Wer bemerkt in dieser schönen Stelle nicht die Anklänge an christliche Ideen? Vgl. 2 Corinth. 5, 2—8.

— — „Je mehr der Geist hienieden
In Dunkel eingehüllt ist, desto froher
Muß ihm der Uebergang zum Sonnenglanz,
Der vollen Wahrheit sein. — Wir And're, sieh
Wir irren noch herum auf dunkler Erde
Durch Labyrinthe! Dir entfesselt sich
Die Seele, jauchzt der Morgenröth', und fliegt
Mit Adlerschwung zu Gott, dem ew'gen Urquell
Der Wahrheit und des Lichts empor!"
(Der Mönch vom Libanon, von J. G. Pfranger.)

nur nicht befriedigt, sondern seine Befriedigung vielmehr gehindert. Hieraus folgt, daß er erst nach der Aufhebung dieser Gemeinschaft, also nach der Trennung der Seele vom irdischen Leibe, befriedigt werden kann. Es muß also die Seele nach der Trennung vom Leibe, d. i. nach dem Tode, noch fortdauern, weil sonst ihr Wissenstrieb unbefriedigt bliebe, somit vergeblich in ihre Natur gelegt wäre.

Sokrates unterließ es, diesen Beweis förmlich aufzustellen; erst ein Bedenken, welches sein Schüler Kebes erhebt, fordert ihn zu näherem Eingehen auf die Beweisführung heraus.

„O Sokrates," sprach Kebes, „das Alles ist, wie mir dünkt, zwar schön gefügt; indessen erweckt das, was davon die Seele angeht, bei den Menschen viele ungläubige Besorgniß, sie möchte wohl, wenn sie vom Körper sich getrennt hat, nirgends mehr sein, vielmehr an demselben Tage zerstört und vernichtet werden, an welchem der Mensch stirbt; sie möchte, sobald sie vom Körper sich trennt und aus ihm herausgeht, auch alsbald, wie ein Luftzug oder Rauch sich verflüchtigen und zerflatternd entweichen und nichts und nirgends mehr sein[1])."

Nun tritt Sokrates seinen Beweis zuerst damit an, daß er die Behauptung aufstellt, daß die Seelen im Hades seien[2]), und also nach dem Tode noch ein Dasein haben. Er begrün-

---

1) Phädon, c. 14. Es war dies die Lehre der sogenannten Atomistiker, des Demokrit und Leukipp, wie sie später auch Epikur in ähnlichen Ausdrücken aufstellte.

2) „Ein alter Spruch, dessen wir uns erinnern, sagt, daß sie (die Seelen) von hier (vom Erdenleben) kommend, dort im Hades seien, und dann wieder hieher kommen und aus den Todten wieder werden. Und gesetzt nun, es wäre dem so, daß nämlich aus den Gestorbenen wieder die Lebenden werden, könnte es da anders sein, als daß unsere Seelen dort sind. Denn sicher würden sie, nicht mehr seiend, auch nicht wohl wieder werden, und ein genügender Beweis dafür, daß dies der Fall ist, wäre gegeben, wenn es sich klar herausstellte, daß die Lebenden nirgends anderswoher werden, als aus den Todten." Phädon, c. 15.

det dies durch den Hinweis auf das allgemeine Gesetz von dem Kreislaufe der Dinge, welcher durchaus keinen starren Abschluß zuläßt, sondern einen stetigen Uebergang vom Tode zum Leben und vom Leben zum Tode, wie z. B. vom Wachen zum Schlafe, und vom Schlafe zum Wachen, bedingt. Würde die Seele des Menschen beim Sterben nicht in einen andern Zustand, in den Zustand des Lebens übergehen, so wäre das allgemeine unbestreitbare Gesetz vom Kreislaufe der Dinge nicht wahr. „Wenn zwar z. B.," sagt Sokrates zu Kebes, „allgemein das Einschlummern stattfände, das Aufwachen aber als ein aus dem Schlafe werdender Zustand ihm nicht entspräche, so begreifst du doch wohl, daß Alles zuletzt dazu mitwirken würde, den Endymion[1]) als eine leere und durchaus nichtssagende Albernheit erscheinen zu lassen, weil dann auch alles Andere in demselben Zustande, wie er, in dem des Schlafes, sich befände . . . Ebenso aber auch, mein lieber Kebes, wenn Alles zwar sterben würde, was am Leben Theil hat, das Todte aber, nachdem es gestorben, in dieser Gestalt verbliebe und nicht wieder auflebte, würde da nicht ganz nothwendiger Weise Alles zuletzt todt sein, und nichts mehr leben? Denn wenn zwar aus dem Andern das Lebende würde, das Lebende aber stürbe, was hätte man für eine Sicherheit dafür, daß nicht Alles bis zum Todtsein sich verzehren würde?" Auf die zustimmende Außerung des Kebes bemerkt Sokrates schließlich: „Es ist dies auch, o Kebes, wie mir dünkt, ganz gewiß also, und wir täuschen uns nicht, wenn wir es ebenfalls zugestehen, sondern es gibt in Wirklichkeit ein Wiederaufleben und ein Werden der Lebenden aus den Todten und eine Existenz der Seelen der Todten, und zwar für die guten ein besseres Dasein, und für die schlechten ein schlechteres[2])."

---

1) Endymion, der sagenhafte Schläfer, ein korinthischer Hirt, der in ewigen Schlaf versank.

2) Phädon, c. 16—17.

Der Kern dieſer Beweisführung liegt wohl darin, daß alles Seiende und Lebende in einem ſtetigen Kreislaufe, in einem Durchgange und Uebergange von einer Daſeinsform in die andere ewig ſich bewege, daß es keinen Sprung von dem Sein in das Nichts gebe, und der allgemeine Kreislauf nicht abgebrochen werden, und ein allgemeiner Stillſtand eintreten könne; daß auch die Seele in demſelben ununterbrochenen Kreislaufe befangen ſei, alſo der Tod des Leibes keineswegs ihr gänzliches Aufhören bedingen und ihr Daſein vernichten könne; daß folglich mit dem Tode nothwendig ein Uebergang der Seele in eine andere Daſeinsform, in ein anderes Leben eintreten müſſe, weil, wenn dies nicht der Fall wäre, nothwendig eine durchaus unerklärbare Ausſchließung der Seele aus dem allgemeinen Kreislaufe der Dinge, ein gänzliches Aufhören aller Seelen, ein ewiges Stilleſtehen und Aufgehen derſelben, und folgerichtig auch des ganzen Univerſums im Nichts angenommen werden müßte[1]).

Nach dieſer Erörterung kommt Sokrates, von Kebes veranlaßt, auf ſeine Lehre, daß alles Lernen des Menſchen eigentlich eine Wiedererinnerung ſei. „Wenn man nämlich," bemerkte Kebes, „Leute um irgend Etwas in richtiger Weiſe

---

1) Dieſe Beweisführung kann allerdings als keine ſtringente erachtet werden, denn ſie geht aus von einer Petitio principii, von der Hypotheſe des allgemeinen Kreislaufes der Dinge nämlich, in welchen auch die Seelen verflochten ſeien. Aber Plato ſcheint auf dieſen Beweis ſelbſt kein entſcheidendes Gewicht gelegt zu haben; er ſollte nur einen Uebergang zu wichtigeren Argumentationen bilden. Uebrigens hegten auch Andere die Anſicht vom Kreislaufe der Dinge. »Mors, quam pertimescimus,« ſchreibt Seneka, »intermittit vitam, non eripit. Veniet iterum, qui nos in lucem reponat dies, quam multi recusarent, nisi oblitos reduceret. Aequo animo debet rediturus exire. Observa orbem rerum in se remeantium; videbis in hoc mundo nihil extingui, sed vicibus descendere ac resurgere.« Epist. 36. ad Lucil.

fragt, so wissen sie von selbst zu sagen, wie sich Alles verhält, während sie doch, wenn nicht eine Erkenntniß und ein richtiges Denken in ihnen schon vorhanden wäre, dies gewiß nicht zu thun vermöchten." Sokrates erklärt dies noch näher, indem er darauf hinweist, daß wir, wenn wir z. B. zwei Gegenstände sehen, ihre Aehnlichkeiten und Unähnlichkeiten erkennen, oder wissen, daß etwas weniger gut oder weniger schön ist, überhaupt daß wir es bezüglich des Grades seiner Güte und Schönheit u. dgl. beurtheilen können. Er schließt daraus, daß wir ein Wissen, eine Idee von der Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit überhaupt, also von dem an sich Gleichen, von dem an sich Schönen und Guten schon haben, ehe wir die Dinge mit den körperlichen Sinnen wahrnehmen; daß wir an dieses ursprüngliche Wissen, an diese Ideen bei der sinnlichen Wahrnehmung der Dinge uns lediglich wiedererinnern, und so an ihrem Maaßstabe die Dinge erkennen. „Gestehen wir nun nicht zu," sagt Sokrates zu Simias: „Wenn Jemand etwas sieht und sich nun bewußt wird, das, was ich da sehe, will zwar sein, wie ein gewisses anderes, von dem, was ist, Verschiedenes, es mangelt ihm aber etwas und es vermag nicht, der Art zu sein, wie dieses, sondern es ist schlechter, muß da nicht nothwendig Derjenige, der sich dessen bewußt wird, dieses einmal zuvor gekannt haben, welchem dieses nach seiner Behauptung zwar gleicht, aber so, daß es mangelhafter ist? . . . Nothwendig also müssen wir das Gleiche zuvor gekannt haben, vor jener Zeit, als wir die gleichen Dinge das erstemal gesehen haben und uns dessen bewußt geworden sind, daß sie alle zwar darnach streben, wie das Gleiche zu sein, aber doch mangelhafter sind. Und nun, wenn wir die Erkenntniß von dem (an sich) Gleichen (d. i. dem Göttlichen) schon vor der Geburt bekommen haben, und im Besitze derselben geboren wurden, so haben wir auch schon, bevor wir geboren wurden und sobald als wir geboren wurden, nicht nur das Gleiche und das Größere und das Kleinere erkannt, sondern auch Alles der Art insgesammt? Denn unsere Erör-

terung handelt jetzt von dem Gleichen nicht in irgend höherem Grade, sondern von dem Schönen an sich, und dem Guten an sich, und dem Gerechten und Heiligen und, wie gesagt, von Allem, dem wir das Gepräge des Seienden aufdrücken, sowohl in den Fragen, die wir stellen, als in den Antworten, die wir geben, so daß uns denn als nothwendig gilt, daß wir von diesem Allen die Erkenntnisse vor der Geburt bekommen haben."

Hieraus folgert nun Sokrates, daß, wenn wir diese Erkenntnisse (Ideen) schon vor unserer Geburt bekommen haben, unsere Seelen auch schon früher existirten, ehe sie in Menschengestalt erschienen[1]), und zwar, daß sie existirten ohne Körper, und daß sie Vernunft hatten.

Da Simias und Kebes zugeben, daß die Seelen schon vor ihrer Geburt existirt haben, jedoch mit dem Bemerken, daß damit die Fortdauer der Seele nach dem Tode noch nicht erwiesen sei[2]), so deutet Sokrates in Kürze auf den früheren Beweis

1) Diese Folgerung ist übrigens nicht stichhaltig; daraus, daß den Menschenseelen eine angeborene Anlage innewohnt, ohne vorhergegangenen Unterricht das Schönere vom minder Schönen, das Bessere vom minder Guten zu unterscheiden, läßt sich nur darauf schließen, daß ihnen vom Schöpfer bei ihrer Erschaffung die Gabe, das Vermögen, Geistiges erkennen und unterscheiden zu können, als Naturanlage anerschaffen wurde; es begründet aber nicht nothwendig die Folgerung, daß die Seele vor ihrem Leibesdasein das an sich Schöne und Gute schon wirklich erkannt, somit schon wirklich existirt habe. Aber eben aus dieser, von Sokrates hervorgehobenen Anlage der Seele, vor jedem Unterrichte und Lernen gewisse Dinge auf erfolgende Anregung sogleich sicher zu erkennen und zu unterscheiden, hätte, da diese Anlage unbestreitbar etwas rein Geistiges ist, der bündige Schluß gezogen werden können, daß die Seele als der Sitz derselben selbst etwas Geistiges ist, nichts Körperliches, somit auch unabhängig in ihrem Sein und Wesen vom Körperlichen, und folgerichtig nicht aufhöre, zu sein, wenn letzteres zerstört wird.

2) Phädon, c. 23.

fragt, so wissen sie von selbst zu sagen, wie sich Alles verhält, während sie doch, wenn nicht eine Erkenntniß und ein richtiges Denken in ihnen schon vorhanden wäre, dies gewiß nicht zu thun vermöchten." Sokrates erklärt dies noch näher, indem er darauf hinweist, daß wir, wenn wir z. B. zwei Gegenstände sehen, ihre Aehnlichkeiten und Unähnlichkeiten erkennen, oder wissen, daß etwas weniger gut oder weniger schön ist, überhaupt daß wir es bezüglich des Grades seiner Güte und Schönheit u. dgl. beurtheilen können. Er schließt daraus, daß wir ein Wissen, eine Idee von der Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit überhaupt, also von dem an sich Gleichen, von dem an sich Schönen und Guten schon haben, ehe wir die Dinge mit den körperlichen Sinnen wahrnehmen; daß wir an dieses ursprüngliche Wissen, an diese Ideen bei der sinnlichen Wahrnehmung der Dinge uns lediglich wiedererinnern, und so an ihrem Maaßstabe die Dinge erkennen. „Gestehen wir nun nicht zu," sagt Sokrates zu Simias: „Wenn Jemand etwas sieht und sich nun bewußt wird, das, was ich da sehe, will zwar sein, wie ein gewisses anderes, von dem, was ist, Verschiedenes, es mangelt ihm aber etwas und es vermag nicht, der Art zu sein, wie dieses, sondern es ist schlechter, muß da nicht nothwendig Derjenige, der sich dessen bewußt wird, dieses einmal zuvor gekannt haben, welchem dieses nach seiner Behauptung zwar gleicht, aber so, daß es mangelhafter ist? . . . Nothwendig also müssen wir das Gleiche zuvor gekannt haben, vor jener Zeit, als wir die gleichen Dinge das erstemal gesehen haben und uns dessen bewußt geworden sind, daß sie alle zwar darnach streben, wie das Gleiche zu sein, aber doch mangelhafter sind. Und nun, wenn wir die Erkenntniß von dem (an sich) Gleichen (d. i. dem Göttlichen) schon vor der Geburt bekommen haben, und im Besitze derselben geboren wurden, so haben wir auch schon, bevor wir geboren wurden und sobald als wir geboren wurden, nicht nur das Gleiche und das Größere und das Kleinere erkannt, sondern auch Alles der Art insgesammt? Denn unsere Erör-

terung handelt jetzt von dem Gleichen nicht in irgend höherem Grade, sondern von dem Schönen an sich, und dem Guten an sich, und dem Gerechten und Heiligen und, wie gesagt, von Allem, dem wir das Gepräge des Seienden aufdrücken, sowohl in den Fragen, die wir stellen, als in den Antworten, die wir geben, so daß uns denn als nothwendig gilt, daß wir von diesem Allen die Erkenntnisse vor der Geburt bekommen haben."

Hieraus folgert nun Sokrates, daß, wenn wir diese Erkenntnisse (Ideen) schon vor unserer Geburt bekommen haben, unsere Seelen auch schon früher existirten, ehe sie in Menschengestalt erschienen[1]), und zwar, daß sie existirten ohne Körper, und daß sie Vernunft hatten.

Da Simias und Kebes zugeben, daß die Seelen schon vor ihrer Geburt existirt haben, jedoch mit dem Bemerken, daß damit die Fortdauer der Seele nach dem Tode noch nicht erwiesen sei[2]), so deutet Sokrates in Kürze auf den früheren Beweis

---

1) Diese Folgerung ist übrigens nicht stichhaltig; daraus, daß den Menschenseelen eine angeborene Anlage innewohnt, ohne vorhergegangenen Unterricht das Schönere vom minder Schönen, das Bessere vom minder Guten zu unterscheiden, läßt sich nur darauf schließen, daß ihnen vom Schöpfer bei ihrer Erschaffung die Gabe, das Vermögen, Geistiges erkennen und unterscheiden zu können, als Naturanlage anerschaffen wurde; es begründet aber nicht nothwendig die Folgerung, daß die Seele vor ihrem Leibesdasein das an sich Schöne und Gute schon wirklich erkannt, somit schon wirklich existirt habe. Aber eben aus dieser, von Sokrates hervorgehobenen Anlage der Seele, vor jedem Unterrichte und Lernen gewisse Dinge auf erfolgende Anregung sogleich sicher zu erkennen und zu unterscheiden, hätte, da diese Anlage unbestreitbar etwas rein Geistiges ist, der bündige Schluß gezogen werden können, daß die Seele als der Sitz derselben selbst etwas Geistiges ist, nichts Körperliches, somit auch unabhängig in ihrem Sein und Wesen vom Körperlichen, und folgerichtig nicht aufhöre, zu sein, wenn letzteres zerstört wird.

2) Phädon, c. 23.

zurück, den er aus dem allgemeinen Kreislaufe der Dinge geschöpft, wonach die Seele beim Tode des Leibes nicht aufhöre, sondern nur in einer Wanderung, in einem Uebergange begriffen sei, d. h. aus dem Tode zum Leben erwache.

Sokrates hätte übrigens daraus, daß die Seele vor der Geburt *ohne* den Leib existire, von seinem Standpunkte aus richtiger den Schluß ziehen können, daß der Tod des Leibes und die Trennung der Seele von demselben das Dasein und Leben der Seele gar nicht berührt, weil ja die Seele, da sie *vor* ihrer Geburt ohne den Leib existiren konnte, auch *nach* dem Tode ohne den Leib müsse existiren können. Sokrates übergeht dieses und wendet sich zu einer andern Beweisführung, welche er *aus dem Wesen* der Seele selbst schöpft.

Er beginnt mit dem Hauptsatze, daß demjenigen, was *zusammengesetzt* ist, seiner Natur gemäß zukomme, daß es ebenso wieder zertheilt werde, wie es zusammengesetzt worden, daß hingegen das Unzusammengesetzte (das Einfache), eben weil nicht zusammengesetzt, auch nicht zerlegt oder zertheilt werden könne. Ein solches Unzusammengesetztes, Einfaches, fährt er fort, sei das, was sich immer selbst gleichartig und gleich bleibt, nämlich die *Wesenheit an sich*, *das Gleiche*, das *Schöne an sich*, kurz Dasjenige, was wirklich ist, das wahrhaft und einartig Seiende, das unter keinerlei Umständen eine Veränderung annimmt, und für den Menschen unsichtbar ist. Ein solches Unsichtbares sei nun unsere Seele, *ähnlich* und *verwandt* dem sich immer Gleichen und wahrhaft Seienden (d. i. der Gottheit); sie sei daher ein Unzusammengesetztes und Einfaches; folglich könne sie nicht, wie der zusammengesetzte sichtbare Leib, zertheilt oder aufgelöst werden. „Wie nun," bemerkt er, „wenn dem so ist, kommt es nicht dem Leibe zu, sich schnell aufzulösen, der Seele aber, ganz und gar, oder doch nahezu ganz, unauflöslich zu sein?" Und als Kebes diese Frage bejahte, fährt Sokrates fort: „Die Seele nun aber, das unsichtbare Theil, das nach einem andern, ihm gleichartigen Orte zieht, der edel und

rein und unsichtbar ist, in den wahren Hades, zu dem guten und vernünftigen Gotte, wohin, so Gott will, bald auch meine Seele zu gehen hat, sie also, die so geartet und beschaffen ist, sollte, wenn sie sich vom Leibe lostrennt, alsbald verweht werden und vergehen, wie die meisten Leute sagen? Weit gefehlt, lieber Kebes und Simias! Viel eher verhält es sich also: Wenn sie rein sich lostrennt, nichts vom Leibe mit sich ziehend, weil sie ja schon im Leben mit ihm freiwillig nichts gemein hatte, sondern ihn floh, in sich selbst gesammelt, weil sie also unaufhörlich um dieses sich bemühte, . . . sie also, wenn sie so beschaffen ist, geht sie da nicht fort zu dem ihr Gleichartigen und Unsichtbaren, dem Göttlichen und Unsterblichen und Vernünftigen, wo ihr bei ihrer Ankunft das Loos wird, glücklich zu sein? . . Wollen wir so sagen, Kebes, oder anders?" „So, beim Zeus," sagte Kebes[1]). —

Nach einigem Schweigen, während dessen Sokrates selbst über das von ihm Gesagte nachzudenken schien, trat Simias mit dem bekannten Einwurfe hervor, daß das, was Sokrates von der Seele gesagt, eben so gut von der Harmonie einer Leier gelten könne, welche (Harmonie), obwohl etwas Unsichtbares, Unkörperliches und ganz Schönes und Göttliches, dennoch aufhöre, zu sein, wenn die Leier zerbrochen, oder die Saiten zerrissen seien. Eine solche Vorstellung von unserer Seele sei wohl gerechtfertigt, da unser Körper gleichsam gespannt und zusammengehalten sei von Warmem und Kalten, Trockenem und Feuchten und dergleichen, unsere Seele aber eine Mischung und Harmonie von eben diesen Stoffen sei, nachdem dieselben schön und im rechten Maaße gemischt worden. „Ist nun unsere Seele," sprach Simias, „wirklich eine Art Harmonie, so ist klar, daß, wenn unser Körper unmäßig erschlafft oder angespannt wird durch Krankheiten oder andere Uebel, die Seele nothwendig sogleich untergehen muß, wenn sie gleich noch so göttlich

1) Phädon, c. 25—29.

wäre, ebenſo, wie die übrigen Harmonieen, ſowohl die in den Tönen, als die in allen Arbeiten der Künſtler . . . Sieh nun zu, bemerkt er dem Sokrates, was wir gegen dieſen Beweis ſagen werden, wenn Jemand den Satz aufſtellen wollte, daß die Seele als eine Miſchung deſſen, was im Körper iſt, in dem, was man Tod nennt, zuerſt untergehe [1]."

1) Daß die Seele nicht die Wirkung einer Zuſammenſetzung, einer Miſchung u. dgl. ſei, beweiſt Mendelsſohn unter Zugrundlegung der Platoniſchen Anſchauung alſo: „Sag mir, mein Simias: Kann durch die Zuſammenſetzung eine Kraft im Ganzen entſtehen, die nicht in der Wirkſamkeit der Beſtandtheile ihren Grund hat?" „Wie meinſt Du, mein Sokrates?" „Wenn alle Theile der Materie ohne Wirkung und Widerſtand in einer todten Ruhe neben einander lägen, würde die künſtlichſte Ordnung und Verſetzung derſelben im Ganzen irgend eine Bewegung, einen Widerſtand, eine Kraft hervorbringen können?" „Es ſcheint nicht," antwortete Simias; „aus unwirkſamen Theilen kann wohl kein wirkſames Ganze zuſammengeſetzt werden." „Gut," ſprach Sokrates; „allein wir bemerken gleichwohl, daß in dem Ganzen eine Uebereinſtimmung und ein Ebenmaaß angetroffen werden kann, obgleich jeder Beſtandtheil für ſich weder Harmonie noch Ebenmaß hat; wie geht dieſes zu? Kein einzelner Laut iſt harmoniſch, und gleichwohl machen viele zuſammen eine Harmonie aus. Ein wohlgeordnetes Gebäude kann aus Steinen beſtehen, die einzeln weder Ebenmaß noch Regelmäßigkeit haben. Warum kann ich hier aus unharmoniſchen Theilen ein harmoniſches Ganzes, aus regelloſen Theilen ein höchſt regelmäßiges Ganzes zuſammenſetzen?" „O dieſer Unterſchied iſt handgreiflich," verſetzte Simias. „Ebenmaß, Harmonie u. dgl. können ohne Mannigfaltigkeit nicht gedacht werden; denn ſie bedeuten das Verhältniß verſchiedener Eindrücke, wie ſie ſich uns zuſammengenommen und in Vergleichung gegeneinander darſtellen. Es gehört alſo zu dieſen Begriffen ein Zuſammennehmen, ein Vergleichen mannigfacher Eindrücke, die zuſammen ein Ganzes ausmachen, und ſie können daher den einzelnen Theilen unmöglich zukommen." „Fahre fort, lieber Simias," rief Sokrates, „ſage uns auch dieſes: Wenn jeder einzelne Laut nicht einen Eindruck in das Gehör machen ſollte, würde aus vielen wohl eine Harmonie entſtehen können? Unmöglich! So auch mit dem Ebenmaaße:

Auch Kebes bringt nun, von Sokrates aufgefordert, gegen deſſen Lehre ſeine Zweifel vor. Er gibt zu, daß die Seele

---

Jeder Theil muß in das Auge wirken, wenn aus vielen das, was wir Ebenmaaß nennen, entſtehen ſoll. Nothwendiger Weiſe. Wir ſehen alſo auch hier, daß im Ganzen keine Wirkſamkeit entſtehen kann, wovon der Grund nicht in den Beſtandtheilen anzutreffen, und daß alles Uebrige, was aus den Eigenſchaften der Elemente und Beſtandtheile nicht fließt, wie die Ordnung, Symmetrie u. dgl., einzig und allein in der Zuſammenſetzung zu ſuchen ſei. Sind wir von dieſem Satze überzeugt, meine Freunde? — Vollkommen! — Es kommt alſo bei jeder, auch der allerkünſtlichſten Zuſammenſetzung der Dinge, zweierlei zu betrachten vor: erſtlich die Folge und Ordnung der Beſtandtheile in der Zeit oder im Raume, ſodann die Verbindung der urſprünglichen Kräfte in der Art und Weiſe, wie ſie ſich im Zuſammengeſetzten äußern. Durch die Anordnung und Lage der Theile werden zwar die Wirkungen der einfachen Kräfte eingeſchränkt, beſtimmt und abgeändert, aber niemals kann durch die Zuſammenſetzung eine Kraft und Wirkſamkeit erzielt werden, deren Urſprung nicht in den Grundtheilen zu ſuchen iſt ... Erwäge es mit mir, mein lieber Simias: wenn unſer Vermögen, zu empfinden und zu denken, kein für ſich erſchaffenes Weſen, ſondern eine Eigenſchaft des Zuſammengeſetzten ſein ſoll, muß es nicht entweder, wie Harmonie und Ebenmaaß, aus einer gewiſſen Lage und Ordnung der Theile erfolgen, oder, wie die Kraft des Zuſammengeſetzten, ſeinen Urſprung in der Wirkſamkeit der Beſtandtheile haben? — Allerdings, da, wie wir geſehen, kein Drittes ſich denken läßt. In Anſehung der Harmonie haben wir geſehen, daß z. B. jeder einzelne Laut nichts Harmoniſches hat, und die Uebereinſtimmung blos in Gegeneinanderhaltung und Vergleichung verſchiedener Laute beſtehe. Nicht? Richtig! Aber die Vergleichung und Gegeneinanderhaltung iſt ſie wohl etwas Anderes, als die Wirkung des **Denkvermögens**? Und wird ſie außer dem denkenden Weſen irgendwo in der Natur anzutreffen ſein? ... In der undenkenden Natur folgen einzelne Laute, einzelne Steine auf- und nebeneinander. Wo iſt hier die Harmonie, Symmetrie oder Regelmäßigkeit? Wenn kein denkendes Weſen hinzukommt, das die mannigfaltigen Theile zuſammennimmt, gegeneinander hält und in dieſer Vergleichung eine Uebereinſtimmung wahrnimmt, ſo weiß ich ſie nirgends zu

ſchon war, *ehe* ſie in dieſe körperliche Geſtalt kam, und daß ſie ein größeres Maaß von Stärke und Dauerhaftigkeit beſitze, als

---

finden." — Und nun fragt Sokrates weiter: „Kann der *Urſprung* einer Sache in ihren eigenen *Wirkungen* liegen? Kann der Schatten, den ein Baum wirft, für die Erzeugungs-Urſache dieſes Baumes, oder der wohlriechende Duft für die *Urſache* der Blume angegeben werden? Auf keinerlei Weiſe! Ordnung, Ebenmaaß, Harmonie, Regelmäßigkeit, überhaupt alle Verhältniſſe, die ein Zuſammennehmen und Gegeneinanderhalten des Mannigfaltigen erfordern, ſind *Wirkungen* des *Denkvermögens*. Ohne Hinzuthun des denkenden Vermögens, ohne Vergleichung und Gegeneinanderhaltung der mannigfachen Theile iſt das regelmäßigſte Gebäude ein bloßer Sandhaufen, und die Stimme der Nachtigall nicht harmoniſcher, als das Aechzen der Nachteule . . . Das *denkende Vermögen*, und dieſes allein in der ganzen Natur, iſt fähig, durch eine innerliche Thätigkeit Vergleichungen, Verbindungen und Gegeneinanderhaltungen wirklich zu machen; daher der *Urſprung* alles Zuſammengeſetzten, der Zahlen, Größen, Symmetrie, Harmonie u. dgl., in ſo weit ſie ein Vergleichen und Gegeneinanderhalten erfordern, *einzig und allein im denkenden Vermögen zu ſuchen ſein muß*. Und da dies zugegeben wird, ſo kann ja dieſes Denkvermögen ſelbſt, die *Urſache* aller Vergleichung und Gegeneinanderhaltung, unmöglich aus dieſen ſeinen *eigenen Verrichtungen* entſpringen, unmöglich in einem Verhältniſſe, in einer Harmonie, Symmetrie, unmöglich in einem Ganzen beſtehen, das aus auseinanderſeienden Theilen zuſammengeſetzt iſt; *denn alle dieſe Dinge ſetzen die Wirkſamkeit und die Verrichtungen des denkenden Weſens voraus*, und können nicht anders, als durch dieſelben, wirklich werden . . . Da ein jedes Ganze, das aus Theilen beſteht, die auseinander ſind, ein Zuſammennehmen und Vergleichen dieſer Theile *vorausſetzt*, dieſes Zuſammennehmen und Vergleichen aber die Verrichtung eines Vorſtellungsvermögens ſein muß: ſo kann ich den *Urſprung* dieſes Vorſtellungsvermögens ſelbſt nicht in ein Ganzes ſetzen, das aus ſolchen auseinander ſeienden Theilen beſteht, ohne eine Sache durch ihre eigenen Verrichtungen entſtehen zu laſſen. Und eine ſolche Ungereimtheit haben die Fabeldichter ſelbſt, ſo viel ich weiß, noch niemals gewagt. Niemand hat noch den Urſprung einer Flöte in das Zuſammenſtimmen ihrer Töne, oder den Urſprung des Sonnenlichtes in den Regenbogen geſetzt." (Mendelsſohn, Phädon, S. 113 ff.)

der Leib; allein daraus, meint er, könne noch nicht gefolgert werden, daß die Seele, wenn sie auch viele Einkörperungen überdauert, nicht doch durch viele Einkörperungen zuletzt entkräftet werde, und ihre Geburt einmal, wie eine Krankheit, der Anfang ihres Unterganges sei. „Denn wenn man auch Demjenigen," sagt er, „der dieses behauptet, noch mehr, als was du behauptest, einräumen, und wenn man zugeben wollte, daß unsere Seele nicht nur in der Zeit, ehe wir geboren worden, da war, sondern daß auch ohne Anstand, nachdem wir gestorben seien, Einige noch seien und sein werden und noch öfter werden geboren werden und wieder sterben, . . so würde man damit doch noch nicht einräumen, daß sie nicht doch unter den vielen Geburten Noth leide, und endlich in irgend Einem von ihren Todten gänzlich zu Grunde gehe." —

Auf diese beiden Einwürfe, welche auf die Anwesenden einen mächtigen Eindruck gemacht hatten, geht nun Sokrates nach einigen Zwischengesprächen näher ein, und widerlegt zuerst den von Simias vorgebrachten Einwurf.

Er nimmt den Simias vor Allem beim Worte, nachdem derselbe ja zugegeben hatte, daß all unser Lernen auf einer Wiedererinnerung beruhe, und die Seele schon vorher anderswo da war, ehe sie in den Leib eingefesselt wurde. Hieraus folgert er, daß die Seele keine Harmonie aus der Mischung der Verhältnisse des Leibes sein könne, da ja die Harmonie nicht *vor* der Leier und den Saiten da sein könne, sondern erst *entstehe* aus ihrer Zusammensetzung, während die Seele schon da sei *vor* der Zusammensetzung der Bestandtheile ihres Körpers.

Nachdem Simias das Widersprechende seiner Ansicht eingesehen hatte, beweist Sokrates noch weiter die Unmöglichkeit, die Seele für eine Harmonie des Körpers zu halten.

Die Harmonie, sagt er, kann sich nicht *anders* verhalten, als das, woraus sie zusammengesetzt, sie kann auch nichts *Anderes* bewirken oder leiden, als dieses. Sie kann

dasjenige, woraus sie entsteht, nicht voraus bestimmen, sondern muß nach diesem sich richten; sie kann nicht auf eine ihren Theilen entgegengesetzte Weise sich bewegen oder ertönen, oder in irgend einer andern Beziehung denselben entgegengesetzt sein. Alles dieses verhält sich ganz anders bei der Seele. Die Seele kann, weit entfernt, sich nach dem Leibe richten zu müssen, vielmehr ihn bestimmen und beherrschen; sie kann die seinen Neigungen entgegengesetzte Richtung einschlagen; sie kann z. B. im Durste ihn bestimmen, nicht zu trinken u. dgl. Sie, die Seele ist es, die gerade Dasjenige, woraus man sie entstehen lassen möchte, vorausbestimmt, die den Regungen der Begierde, des Zornes, der Furcht u. dgl. Halt[1]) gebietet, und in tausend anderen Beziehungen sich dem Leibe widersetzt. Die Seele kann also nicht eine Harmonie ihres Körpers sein, wie nun auch dem Simias einleuchtet. — Aber Sokrates beweist dies noch weiter:

Die Harmonie, sagt er, kann mehr oder weniger Harmonie sein, je nachdem sie mehr oder weniger vollkommen rein gestimmt ist. Dagegen ist die Seele immer Seele, nicht mehr oder weniger Seele. Und wenn das, was in der Seele ist, Schlechtigkeit ist, wie kann die Seele eine Harmonie sein? Denn eine Harmonie kann doch, da sie eben Harmonie ist, niemals an Mißharmonie Theil haben. Ist die Seele Harmonie, und Schlechtigkeit Mißharmonie, so müssen alle Seelen frei von aller Schlechtigkeit und alle gleich gut sein, oder es muß eine Disharmonie in der Harmonie sein. Dies ist aber ein Absurdum, und somit ist gegen Simias bewiesen, daß die Seele keine Harmonie ist.

Gegen die Meinung des Kebes, daß die Seele durch viele Einkörperungen zuletzt entkräftet werde, und ihre Geburt wie eine Krankheit der Anfang ihres Unterganges sei, führt Sokrates seinen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele dadurch, daß

1) Sokrates bezog sich hier auf Homer's Odyssee, XX, 17.

er vom Weſen der Seele als einer Idee, d. i. als etwas an ſich Seienden und Lebendigen ausgeht[1]), und den Satz aufſtellt, daß Entgegengeſetztes niemals das ihm ſelbſt Entgegengeſetzte in ſich aufnehmen werde. So wird, ſagt er, beiſpielsweiſe im Drei (dem Ungeraden) niemals die Idee des Geraden vorhanden ſein. Nun enthält die Seele immer Leben, dem Leben entgegengeſetzt iſt das Sterben! Hieraus folgt, daß die Seele niemals das Sterben in ſich aufnehmen kann, daß ſie alſo unſterblich, und da das Unſterbliche nothwendig unzerſtörbar, auch unzerſtörbar ſei. Sokrates ſchließt ſeine Beweisführung mit dem Satze: „Wenn alſo das Sterben gegen den Menſchen anrückt, ſo ſtirbt zwar das Sterbliche an ihm; das Unſterbliche aber entweicht und entfernt ſich unverſehrt und unverwüſtlich, und geht dem Sterben unter der Hand aus dem Wege[2])."

---

1) Im Phädrus ſagt Plato: „Jede Seele iſt unſterblich; denn das ſtets (durch ſich) Bewegte iſt unſterblich. Was aber ein Anderes bewegt und von einem Andern bewegt wird, das hat, ſofern es ein Aufhören der Bewegung hat, auch ein Aufhören des Lebens. Das ſich ſelbſt Bewegende allein alſo, da es nie ſich ſelbſt verläßt, hört nie auf, bewegt zu ſein . . . Hat man aber geſagt, daß das von ſich ſelbſt Bewegte unſterblich ſei, ſo darf ſich Einer auch nicht ſchämen, es auszuſprechen, daß eben dies Weſen und Begriff der Seele ſei. Denn jeder Körper, dem das Bewegtwerden von außen zu Theil wird, iſt unbeſeelt; der aber, dem es von innen aus ſich ſelbſt zu Theil wird, iſt beſeelt, wie denn dies die Natur der Seele iſt (sc. daß ihr die Bewegung von innen aus ſich ſelbſt zu Theil wird). Wenn ſich aber dies ſo verhält, daß nichts Anderes das ſelbſt ſich Bewegende iſt, als die Seele, ſo muß die Seele nothwendig ſowohl ungeworden, als unſterblich ſein." (Phädrus 245 C. ff.) Nach Plato iſt alſo der Begriff und das Weſen der Seele (λόγος τε καὶ οὐσία) Selbſtbewegung, Selbſtbewegung iſt aber ſelbſtſtändiges Sein und Leben, und dieſes iſt unſterblich. —

2) Phädon c. 44—56. Mit dieſem wahren und ſchönen Satze läßt ſich vergleichen, was ein ſpäterer, tiefblickender Denker ſchrieb: »Nunc me putas de Stoicis dicere, qui existimant, animam hominis magno pondere extritam permanere non posse, et statim spargi, quia

Dies iſt Plato's Beweisführung für die Unſterblichkeit im Phädon.

Noch einen andern Beweis, welchen ſpäter auch die Scholaſtiker in Anwendung brachten, bringt Plato in ſeiner „Republik“ vor. Hier geht er von dem Satze aus: daß jedes Ding ein ihm eigenthümlich zukommendes Uebel (ξύμφυτον κακόν), eine ihm ſelbſt angehörende Schlechtigkeit habe, an der es zu Grunde gehe; ſo das Eiſen den Roſt, das Holz die Fäulniß. Die Schlechtigkeit der Seele, d. h. deren Unwiſſenheit, Feigheit, Zügelloſigkeit u. dgl., müßte deren Auflöſung und Untergang herbeiführen, wenn ſie überhaupt zerſtörbar wäre. Nun geht aber die Seele, wie die Erfahrung zeigt, durch ihre eigene Schlechtigkeit nicht zu Grunde. Auch durch ein fremdes Uebel, z. B. Krankheit oder Tod des Leibes u. dgl., geht die Seele nicht zu Grunde, weil Krankheit oder Tod nicht auch zugleich eine Krankheit und Schlechtigkeit der Seele wirkt. Da alſo die Seele weder durch ihr eigenes, noch durch ein fremdes

---

non fuerit illi exitus liber . . Qui hoc dicunt, videntur mihi errare. Quemadmodum flamma non potest opprimi, nam circa id diffugit, quo urgetur; quemadmodum aër verbere aut igne non laeditur nec scinditur quidem, sed circa id, cui cessit, refunditur: sic animus, qui ex tenuissimo constat, deprehendi non potest, nec intra corpus affigi, sed beneficio subtilitatis suae per ipsa, quibus premitur, erumpit. Quomodo fulmini etiam, cum latissime percussit ac fulsit, per exiguum foramen est reditus, sic animo, qui adhuc tenuior est igne, per omne corpus fuga est.« L. Ann. Seneca, epist. 58. An die Seele des Menſchen kann Irdiſches, phyſiſche Gewalt, Auflöſung, Zertheilung, Zerſtörung, Unterdrückung, Erſtickung, Stillſtand, mit einem Worte: Alles, was Sterben heißt, nicht herankommen, ſie kann von dieſem nicht erfaßt, nicht berührt oder getroffen werden, weil ſie unkörperlich, unräumlich, unzuſammengeſetzt, ungreifbar und unberührbar, einfach und geiſtig iſt. Wie die feine Luft vor dem Schlage unverſehrt entweicht, ſo entweicht die Seele unverſehrt vor den Schlägen und Zerſtörungen des Todes.

Uebel vernichtet werden kann, so folgt, daß sie immer fortdauern, d. i. unsterblich sein muß[1]).

§. 3.

An die Beweisführung Plato's über die Unsterblichkeit der Seele reiht sich vor Allem die seines Schülers Aristoteles an, der zwar nicht ex professo dieses Thema behandelt, aber doch manche tiefe und scharfsinnige Bemerkungen hierüber, namentlich in den drei Büchern von der Seele, eingeflochten hat.

Aristoteles spricht ausdrücklich derjenigen Seite der Seele, welche man als anima intellectiva begreift, die Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit zu. Er behauptet in den Büchern von der Seele, daß die Seele keine Größe, d. h. nichts Kör-

---

1) Ob diese Beweise Plato's auf die Unsterblichkeit der Seele nach ihrer ganzen Wesenheit als vegetativer, sensitiver und intellectiver Seele, oder nur auf letztere, die anima intellectiva seu rationalis allein, sich beziehe, mag dahin gestellt bleiben. Mehrere behaupten das Letztere. — Uebrigens scheinen Manchen die Platonischen Beweise für die Unsterblichkeit unzulänglich und theils auf einer petitio principii zu beruhen, indem Plato die unbewiesene Präexistenz der Seele und ihre Verwandtschaft mit den Ideen voraussetze, — theils von einer fallacia aequivocationis auszugehen, indem er statt der Bedeutung von ἀθάνατος im Sinne von „nicht todt," die Bedeutung „unsterblich" substituire. (Vgl. Ueberweg, Grundriß I, S. 112.) Wir theilen diese Bemängelungen nicht durchaus, und stimmen bezüglich des Werthes der Platonischen Beweisführung im Phädon dem Urtheile Schellings bei, welcher vom Phädon sagt, daß man dieses Gespräch mit einer von jenen Melodieen vergleichen könnte, von denen Aristoteles schreibt, daß sie die Seele zur Begehung der höchsten Orgien geschickt machen, oder mit einem Zaubergesange, durch den die Furcht vor dem Sterben, die in uns, wie Sokrates sagt, beständig gleichsam besprochen werden müsse, beschwichtigt und beschworen werde, — oder den man einen umgekehrten Sirenengesang nennen dürfte, der, anstatt, wie der Gesang der fabelhaften Sirenen, in die Sinnlichkeit herabzuziehen, uns vielmehr über sie hinaufziehe und erhebe. (Schelling, Bd. II, S. 457 f.)

perliches ſei, daß ſie ſich vom Körper ablöſen und ohne Körper ſein könne[1]). Er behauptet weiter, die Seele ſei keine Harmonie, kein Reſultat der Miſchungsverhältniſſe körperlicher Kräfte, auch keine bewegende Zahl[2]), ſie ſei auch kein feinflüchtiger Körper — σῶμα τι λεπτομερές[3]); — ſie ſei vielmehr das Gewaltige, Mächtige, welches die elementaren Theile zuſammenhält; ſie ſei untheilbar, ſie halte den Leib zuſammen, keineswegs werde ſie von ihm zuſammengehalten, weshalb der Leib, wenn ſie fort ſei, dahin ſchwinde und vermodere[4]).

Im zweiten Kapitel des zweiten Buches ſagt er von der Seele, ſie ſei Begriff und Form — λόγος τις ἀν εἴη καὶ εἶδος, — nicht Materie und Subſtrat; die Form aber ſei Wirklichkeit (wirkliches Sein, Entelechie), und es ſei nicht der Körper die Wirklichkeit der Seele, ſondern umgekehrt die Seele die Wirklichkeit des Körpers. — Im vierten Kapitel des zweiten Buches erklärt er die Seele als Urſache und Grund der Bewegung und als Zweck und Weſen der beſeelten Körper, und fügt bei: „Daß ſie Weſen, Subſtanz, — οὐσία — iſt, dies iſt klar; denn der Grund des Seins iſt bei allen Dingen das Weſen, die Subſtanz; nun iſt bei den lebenden Weſen das Leben eben ihr Sein, und Grund und Princip von Sein und Leben iſt die Seele[5])." Alle phyſiſchen Körper, bemerkt er hiezu, ſind Werkzeuge der Seele. Die Seele iſt der Grund

1) Ariſtoteles, de anima I, c. 3. §. 12. — 2) Ibid. c. 4. — 3) Ibid. c. 5. — 4) Ibid.

5) „Τὸ γὰρ αἴτιον τοῦ εἶναι πᾶσιν ἡ οὐσία, τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναί ἐστιν, αἰτία δὲ καὶ ἀρχὴ τούτων ἡ ψυχή. L. II. c. 4. n. 10. Iſt die Seele Urſache und Princip des Seins und Lebens bei allen lebenden Weſen, ſo muß ſie ſelbſt weſenhaft ein Seiendes und Lebendiges ſein, als ſolches aber muß ſie unvergänglich ſein; denn was ſelbſt Sein und und Leben ſeiner Natur nach iſt, kann von ſeinem Sein und Leben nicht getrennt werden; und da die phyſiſchen Körper, wie Ariſtoteles an derſelben Stelle ſagt, Werkzeuge der Seele ſind, ſo kann ſie in ihrer Exiſtenz eben ſo wenig von ihnen abhängen, als die Exiſtenz des Künſtlers abhängt von ſeinem Pinſel oder Meißel.

der örtlichen Bewegung, der Empfindung, des Wachsthumes, der Ernährung und der Erzeugung.

Aus Allem dieſem geht hervor, daß Ariſtoteles die Seele für eine immaterielle Kraft, für eine unſtoffliche Subſtanz, für die Trägerin des Seins und Lebens, ſowie für die Urſache aller Bewegung des Leibes und der übrigen Erſcheinungen des Lebens hält, für eine ſubſtanzielle Kraft, welche an ſich und vom Körperlichen getrennt exiſtiren kann, und welche, weil den Leib zuſammenhaltend und nicht zuſammengehalten von ihm, in ihrem Sein von ihm nicht abhängt, da ja vielmehr ſie ſelbſt Urſache des Seins und Lebens für ihn iſt.

Schon hieraus ergibt ſich die Unvergänglichkeit der Seele. Vor Allem iſt klar, daß ſie nicht zu Grunde geht, wenn der Leib ſtirbt, weil ſie ihr Leben und Sein nicht von ihm hat, da ſie ja an und für ſich ſein und beſtehen kann. — Da die Seele vielmehr ihrerſeits Urſache des Lebens und Seins für ihren Körper iſt, ſo muß ſie ſelbſt Leben und Sein ſein[1]), und ſie kann dieſes folglich nicht dadurch verlieren, daß der Leib ſich auflöſt. — Auch iſt unbeſtreitbar, daß, wenn die Seele ſelbſt und an ſich Sein und Leben hat, das Sein und Leben zu ihrer Natur gehört, daß ſie alſo ein ſeiner Natur nach ſeiendes und lebendiges Weſen, eine Wirklichkeit, eine Entelechie iſt, und als ſolche nicht aufhören kann, zu ſein und zu leben.

Wenn ferner die Seele, wie Ariſtoteles lehrt, „Grund und Princip von Sein und Leben iſt“, ſo kann ſie ihres Seins und Lebens nicht beraubt werden; es müßte einen Grund und ein Princip des Todes und der Vernichtung geben, mächtiger, als die Seele ſelbſt, und von dieſem müßte ihr Sein und Leben aufgehoben, d. h. vernichtet werden. Dies iſt aber undenkbar, weil es einen Grund, ein Princip des Todes und der Vernichtung nicht gibt. Gott ſelbſt, das abſolute Sein, iſt kein Princip des Nichtſeins oder der Vernichtung des Seienden.

1) Freilich nicht das abſolute Sein und Leben, ſondern ein durch dieſes bedingtes und beſchränktes.

Ueberhaupt ist die Frage über die Unvergänglichkeit der Seele entschieden, wenn man, wie Aristoteles, deren Immaterialität, Einfachheit und Untheilbarkeit zugibt[1]). Denn jede immaterielle Substanz ist unauflöslich, untheilbar und unzerstörbar. Das Immaterielle und Geistige ist ja, wie nach Cicero[2]) schon Aristoteles dafür hielt, jenes fünfte Element, aus dem unsere Seele stammt, jenes Element, dessen Natur das Denken, das Vorhersehen, das Lernen, das Erinnern, das Lieben, Hassen u. s. w. ist, — ein Element, das keinen Namen hat, weshalb Aristoteles die Seele mit dem neuen Namen: „Entelechie" bezeichnete, d. h. sie ein ununterbrochen und unvergänglich Bewegendes — »continuatam motionem et perennem« nannte.

Uebrigens hat Aristoteles die Unvergänglichkeit der Seele, insofern sie „erkennender und überlegender Geist" ist, ausdrücklich gelehrt. Von diesem Geiste sagt er im vierten Kapitel des dritten Buches de anima, daß er trennbar sei vom Körper, und daß er thätig sein könne durch sich selbst, und fügt im fünften Kapitel bei, daß dieser Geist, verschieden von der blos potenziellen Seite der Seele, nach welcher sie Alles werde, eine Kraft sei, die Alles thue. „Und dieser Geist," fährt er fort; „ist trennbar, er ist an und für sich, und leidlos und unvermischt (rein geistig), seinem Wesen nach Wirklichkeit und Thätigkeit, d. i. ein wirkliches und thätiges oder rein Seiendes seiend, — τῇ οὐσία ὢν ἐνεργεία," — und bemerkt schließlich: „Wenn der Geist (vom Körperlichen und Potenziellen) getrennt ist, so ist er allein das, was er ist, und dieses allein ist unsterblich und ewig."

Daß nach Aristoteles die Seele, wenn sie unsterblich, als Individuum fortlebt, und nicht etwa in der sogenannten allgemeinen Weltseele aufgeht, kann keinem Zweifel unterliegen,

1) Vgl. hierüber Dr. Franz Brentano, Psychologie des Aristoteles. Mainz, bei Kirchheim 1867, S. 117—128.

2) Tusculan. quaest. I, 22.

da, wie er ſelbſt lehrt, „das Allgemeine außerhalb des Denkens nicht anders als in Individuen beſteht, und die Seele als „ſubſtanzielle Form," als welche er ſie ausdrücklich erklärt, nothwendig ein Beſtimmtes und Begrenztes, ſomit ein Individuelles ſein und bleiben muß.

Andererſeits ergibt ſich von ſelbſt, daß, da die Seele durch den leiblichen Tod ihr Leben nicht verliert, und ihre Lebenskraft nicht geſchwächt wird, der Kraft aber nothwendig die entſprechenden Triebe innewohnen, auch ihre Triebe nicht zerſtört oder geſchwächt werden. Durch die Trennung vom Körper wird demnach die Seele ihrer vegetativen und ſenſitiven Kraft, alſo auch der Kraft und des Triebes, zu begehren, zu lieben, zu haſſen, u. dgl. keineswegs verluſtig.

§. 4.

Nach Ariſtoteles verdient unter den alten Denkern eine vorzügliche Beachtung der große römiſche Gelehrte, Philoſoph und berühmte Redner Cicero.

Cicero geht in ſeinen tusculaniſchen Quäſtionen[1]) zum Beweiſe der Unſterblichkeit der Seele davon aus, daß die Seele als ein Immaterielles und Einfaches in ihrem Weſen und in ihrer Thätigkeit nicht nur vom Körperlichen nicht abhänge, ſondern getrennt davon viel freier, kräftiger und vollkommener ſei, und beruft ſich auf ihren Urſprung, auf ihre Kräfte und ihre Natur, welche, wie er ſagt, geiſtig, ewig und göttlich ſind. „Schon jetzt," ſo ſchreibt er, „ſind es nicht die körperlichen Organe, womit wir ſehen, empfinden u. dgl., ſondern die Seele iſt es. Wir ſehen ſogar jetzt nicht mit den Augen, was wir ſehen. Im Körper iſt ja gar keine Empfindung, vielmehr ſind, wie die Phyſiker lehren, und auch die Aerzte, welche dies evident erfahren haben, von dem Sitze der Seele aus gewiſſe

1) Lib. I. Tusculan. quaest.

Wege oder Kanäle zu den Augen, den Ohren, der Naſe u. ſ. w. gebildet — perforatae. — Daher kommt es, daß wir, wenn wir durch tiefes Denken, oder durch die Folge irgend einer Krankheit gehindert ſind, bei offenen und unverſehrten Augen und Ohren weder ſehen noch hören. Hieraus ergibt ſich von ſelbſt der Schluß, daß die Seele es iſt, welche ſieht und hört, nicht die beſagten Körpertheile; dieſe ſind gleichſam die Fenſter der Seele, mit welchen ſie indeſſen nichts wahrnehmen kann, wenn ſie nicht ſelbſt es thut und gegenwärtig iſt. Ja mit demſelben geiſtigen Weſen — eadem mente — erkennen wir die unähnlichſten, verſchiedenartigſten Dinge, z. B. die Farbe, den Geſchmack, die Wärme, den Geruch, den Schall. Dies würde die Seele keineswegs erkennen durch die fünf Boten (Sinne), wenn nicht Alles an ſie gebracht würde, damit ſie allein über Alles urtheilen kann. Und alles dies wird wahrlich viel reiner und deutlicher — dilucidiora — erkannt werden, wenn die Seele einmal dahin, wohin ihr natürlicher Trieb ſie zieht, gekommen, und frei geworden ſein wird. Obwohl nämlich jene Kanäle, welch vom Leibe bis zur Seele geöffnet ſind, durch die wunderbare Kunſt der Natur gebildet ſind, ſo ſind ſie doch von erdigen und zuſammengeſetzten Körpertheilen gewiſſermaßen verlegt. Wenn aber nichts mehr ſein wird, als die Seele allein, ſo wird ihr kein Hinderniß mehr im Wege ſtehen, um Alles zu erkennen, wie es beſchaffen iſt."

Denjenigen gegenüber, welche, Gott weiß was Großes, erreicht zu haben meinen, indem ſie behaupten, daß wir beim Eintritt des Todes gänzlich vernichtet werden, beruft ſich Cicero auf Plato, von dem er bemerkt, daß, abgeſehen von deſſen vielen für die Unſterblichkeit vorgebrachten Gründen, ſchon ſeine Autorität allein ihn bezwingen würde. Der Grund, warum ſolche Leute nicht an die Unſterblichkeit der Seelen glauben, liegt nach Cicero darin, daß ſie nicht begreifen und ſich nicht vorſtellen können, wie beſchaffen und in welchem Zuſtande

— qualis — die Seele nach ihrer Trennung vom Leibe ſein werde. Als ob ſie, ſagt er, begreifen könnten, wie beſchaffen ſie im Körper ſelbſt ſei, welches ihre Größe, welches ihr Sitz, — oder als ob, wenn man auch Alles im Menſchen ſehen könnte, was jetzt verdeckt iſt, die Seele zum Vorſchein käme, und nicht vielmehr ihre Subtilität und Feinheit ſo groß wäre, daß ſie dem allerſchärfſten Auge entgeht. Dies, ſetzt er bei, mögen Diejenigen bedenken, welche nicht begreifen, daß die Seele exiſtiren kann ohne den Leib." „Mir," bemerkt er, „kommt, wenn ich die Natur der Seele betrachte, noch viel ſchwieriger und unbegreiflicher vor, wie die Seele im Körper, in einem fremden Hauſe, ſei, als wie ſie ſei, wenn ſie aus dem Leibe herausgetreten und in den freien Himmel, gleichſam in ihre Heimath, gekommen ſein wird." —

Cicero geht dann auf den Einwurf über, daß die Seele ſelbſt nicht wiſſe, wie ſie ſei, und fragt, ob ſie auch nicht wiſſe, daß ſie iſt, und daß ſie ſich bewegt? Er weiſt dann auf den Satz Plato's hin: „Was ſich immer bewegt, das iſt ewig; was aber einem Andern Bewegung gibt, und ſelbſt durch ein Anderes bewegt wird, dieſes muß, wenn die Bewegung aufhört, nothwendig auch zu leben aufhören." Dasjenige allein alſo, was ſich ſelbſt bewegt, hört nicht auf, in Bewegung zu ſein, weil es niemals von ſich ſelbſt verlaſſen wird; vielmehr iſt dieſes auch für alles Uebrige, was bewegt wird, die Quelle und das Princip der Bewegung. Nun hat das Princip keinen Urſprung; denn aus ihm ſelbſt entſpringt Alles, es ſelbſt aber kann aus nichts Anderem entſtehen; denn das wäre kein Princip, was ſelbſt ſeinen Urſprung anderswoher hätte. Wenn es aber niemals entſteht[1]), ſo geht es

1) In dem Satze: „Wenn es aber niemals entſteht," iſt das Wort: „entſteht" in dem Sinne des Entſtehens aller materiellen Dinge durch Entwickelung aus einem Keime oder durch Zuſammenſetzung auf-

auch niemals unter; denn ein zu Grunde gegangenes Princip wird selbst nicht mehr von einem andern wieder hervorgebracht werden, und wird auch nicht ein Anderes aus sich hervorbringen, da ja nothwendig Alles seinen Ursprung vom Princip haben muß. Daraus ergibt sich, daß das Princip in Demjenigen liegt, was selbst von sich selbst bewegt wird; dieses aber kann weder entstehen noch vergehen; könnte es dieses, so müßte nothwendig der ganze Himmel zusammenfallen und die ganze Natur stille stehen, und es gäbe für sie keine Kraft mehr, durch deren ersten Impuls sie in Bewegung käme. Da es also offenbar ist, daß Dasjenige ewig (d. h. unvergänglich) ist, was sich selbst bewegt, wer kann noch läugnen, daß eben dies die den Seelen zu Theil gewordene Natur sei? Leblos ist ja Alles, was durch einen äußern Anstoß seine Bewegung bekommt; was aber lebendig — animatum, — das wird bewegt durch innere, ihm eigene Bewegungskraft, — und dies ist die eigenthümliche Natur und Kraft der Seele. Wenn nun die Seele unter allen Dingen allein es ist, was sich immer selbst bewegt, so ist es gewiß, daß sie ungeboren und ewig ist[1]). — Und wenn alle Plebejer von Philosophen (so nennt Cicero alle Diejenigen, die dem Plato und Sokrates und ihrer Schule widersprechen), zusammenstehen, so werden sie niemals einen so vortrefflichen Beweis zu Stande bringen; sie werden das Scharfsinnige dieser Schlußfolgerung nicht einmal begreifen."

---

zufassen; in diesem Sinne ist die Seele Etwas, welches nicht entsteht, sondern ohne vorherige Zusammensetzung oder Entwickelung uno actu aus dem Nichtsein in das Dasein gesetzt wird.

1) Dieser Schluß geht freilich zu weit. Die Seele ist nicht ungeboren, d. h. unentstanden, sondern entstanden durch Schöpfung, nämlich durch Hervorrufen aus dem Möglichsein in der göttlichen Idee in das wirkliche Dasein. Bei dieser Schöpfung erhielt aber die Seele jene einfache und geistige, ihre Ebenbildlichkeit und Aehnlichkeit mit Gott constituirende, wiewohl beschränkte Natur, durch welche ihre Unauflösbarkeit und Unvergänglichkeit begründet ist.

„Die Seele weiß alſo," fährt Cicero fort, „daß ſie in Bewegung iſt, und während ſie dieſes weiß, weiß ſie zugleich, daß ſie nicht durch eine fremde Macht, ſondern durch ihre eigene Kraft bewegt wird, und daß es gar nie geſchehen kann, daß ſie ſelbſt jemals von ſich ſelbſt verlaſſen werde, — und hieraus ergibt ſich ihre Ewigkeit."

Nach dieſem geht Cicero zu einem andern Beweiſe über.

„Hältſt du," fragt er, „diejenigen Momente für geringer, welche zeigen, daß in den menſchlichen Seelen etwas Göttliches (d. i. Gottähnliches) iſt?" Er betrachtet nun die Kräfte der Seele, vor Allem die Erinnerungskraft, und kommt auf die Sokratiſche und Platoniſche Lehre zurück, wonach das Lernen nichts Anderes ſei, als Wiedererinnerung[1]), indem ſogar Kinder ſchon, wenn man ſie richtig frage, gute Antworten geben können in vielen Stücken, und es unmöglich ſei, daß ſie ſchon ſo frühzeitig ſo viele Vorſtellungen und Anſchauungen — ἐννοίας — in der Seele hätten, wenn ihre Seele nicht, ehe ſie in den Körper eintrat, ſchon gelebt hätte in der Erkenntniß der Dinge, welche ſie beim Eingehen in den Leib ſchon mitbrachte. „Es iſt klar," ſagt er, „daß die Seele dieſe Anſchauungen nicht durch die plötzliche Einwanderung in das ſo materielle und ordnungsloſe Wohnhaus erlangen kann, ſondern nur dadurch, daß ſie ſich ſammelt und erholt; und ſo gewinnt ſie dann ihre Erkenntniſſe, indem ſie ſich wiedererinnert."

1) Dieſe Lehre von der Wiedererinnerung der Seele iſt freilich ein Irrthum. Was Cicero nach Plato für Wiedererinnerung hält, iſt nichts Anderes, als die durch äußere Anregung, durch Fragen oder Lernen ſich ergebende Entwickelung und Actuirung der der Seele anerſchaffenen geiſtigen Anlagen, jenes zum Weſen der Seele gehörigen Lichtes, welches zu determirten Geiſtesfunken der Erkenntniß in Folge entſprechender Anregung hervorſprüht, gleich dem Funken, der in dem Feuerſteine ſchlummert, aber hervorblitzt, wenn er vom Stahle getroffen wird. Dieſes in der Seele ſchlummernde, ihr weſenhaft angeborene Licht wird geweckt und tritt als beſtimmte Flamme hervor, wenn die richtige Anregung von außen auf die Seele wirkt.

Nun bewundert Cicero die Erinnerungskraft der Seele, und bemerkt auf die Frage, welches das Weſen dieſer Kraft ſei, und woher ſie ſtamme, daß ſie offenbar nicht aus dem Herzen, oder aus dem Blute, oder aus dem Gehirn, oder aus irgend welchen Atomen entſpringe. Dieſe Kraft, dieſes Erinnerungsvermögen iſt ihm etwas Göttliches. „Wie?“ fragt er, „hältſt du dafür, daß dieſe wunderbare Kraft in der Erde, oder in dieſem düſtern und neblichten Himmel gepflanzt oder gewachſen ſei? Wenn du nicht weißt, was dies für eine Kraft iſt, ſo weißt du doch, wie beſchaffen ſie iſt, und wenn auch dies nicht, wenigſtens doch, wie groß ſie iſt. Wie alſo? Glauben wir etwa, die Seele habe einen Rauminhalt, in den, wie in ein Gefäß, dasjenige, woran wir uns erinnern, eingegoſſen würde? Dies wäre doch abſurd! Was müßte da die Seele für einen Boden, was für eine Form haben? Und wie groß müßte der Rauminhalt ſein? Oder glauben wir, daß die Seele Eindrücke erhalte, wie Wachs, und daß das Gedächtniß in den Eindrücken der in die Seele eingezeichneten Dinge beſtehe? Wie könnten aber die Wörter, wie die Dinge ſelbſt durch materielle Eindrücke bezeichnet werden? Und welch unermeßliche Größe wäre nöthig, um ſo viele materielle Eindrücke und Bilder aufzunehmen?“

„Und was iſt denn,“ fragte er weiter, „jene Kraft, die nach dem Verborgenen forſcht, die man Erfindungs- und Forſchungskraft nennt? Glaubſt du, dieſe ſei aus dieſer irdiſchen, ſterblichen und hinfälligen Natur entſprungen? Aus dieſer Erdennatur entſprungen der Geiſt, welcher, wie der weiſeſte Pythagoras glaubte, zuerſt den Dingen ihre Namen gab, — welcher die zerſtreuten Menſchen verſammelte und zum geſellſchaftlichen Leben zuſammenrief, — welcher die Laute der Stimme, die unzähligen, mit wenigen Schriftzeichen beſtimmte, — welcher die Bahnen, das Vorrücken und die Ordnungen der Planeten wahrnahm? . . Derſelbe Geiſt, der dieſes erkannte, lehrte auch, daß er ſelbſt ähnlich ſei jenem Geiſte, der Alles dies am Him-

mel hervorgebracht hat. Denn wenn Archimedes die Bewegungen des Mondes, der Sonne und der fünf Planeten in einer künſtlichen Kugel zur Darſtellung brachte, ſo that er daſſelbe, was jener Gott Plato's, der nach Timäus die Welt gebaut hat, ſo, daß die an Langſamkeit und an Schnelligkeit verſchiedenſten Bewegungen die gleiche Umdrehung regierte. So wenig dies in der Welt möglich iſt ohne einen Gott, ſo wenig konnte Archimedes in einer Kugel dieſe Bewegungen darſtellen ohne göttlichen Geiſt."

„Selbſt das, was weit bekannter und deutlicher iſt, ſcheint mir nicht ohne eine gewiſſe göttliche Kraft zu ſein. Nicht ohne eine gewiſſe himmliſche Eingebung, glaube ich, kann ein Dichter eine ernſte Dichtung zu Stande bringen, — und nicht ohne eine höhere Kraft kann eine Rede, reich an treffenden Worten und an gehaltvollen Gedanken dahinfließen. Die Philoſophie ſelbſt aber, die Mutter aller Künſte, was iſt ſie Anderes, als, wie Plato ſagt, ein Geſchenk, und wie ich ſage, eine Erfindung der Götter? Dieſe hat uns zuerſt zu ihrer Verehrung, dann zum menſchlichen Rechte, welches in der menſchlichen Geſellſchaft wurzelt, dann zur Demuth und zur Großmuth angeleitet; ſie hat von der Seele, gleichſam von den Augen, das Dunkel verſcheucht, ſo daß wir Alles erkannten, was über uns, was unter uns, was das Erſte, was das Letzte, was das Mittlere iſt... Eine ſolche Kraft, welche ſo Vieles und ſo Großes leiſtet, ſcheint mir jedenfalls eine göttliche zu ſein. Denn was iſt das Gedächtniß der Sachen und der Wörter? Was iſt die Erforſchungs- und Erfindungsgabe? Wahrlich etwas ſo Großes, daß man ſich ſelbſt an Gott nichts Größeres denken kann! Nicht an Ambroſia, glaube ich, und an Nektar und an den die Becher credenzenden Jünglingen erfreuen ſich die Götter; auch dem Homer glaube ich nicht, der den Ganymedes wegen ſeiner Schönheit von den Göttern geraubt werden läßt, um dem Jupiter die Becher zu reichen. Es war auch keine rechte Urſache vorhanden, um dem Laomedon ein ſo großes Unrecht zuzufügen. Es waren nur

Dichtungen Homer's, der Menſchliches auf die Götter übertrug; ich möchte lieber Göttliches auf die Menſchen übertragen. Und was iſt dieſes Göttliche? Das Leben, das Erkennen, das Erforſchen, das Erinnern, — die Seele alſo, welche ja, wie ich behaupte, etwas Göttliches, — wie Euripides zu behaupten wagt, ein Gott iſt. Und wenn nun Gott nicht Luft oder Waſſer ſein kann, ſo kann eben dieſes auch die Seele des Menſchen nicht ſein; denn wie jene, die göttliche Natur, keinen Erdenſtoff hat und keine Feuchtigkeit, ſo hat auch die menſchliche Seele nichts von beiden. Gibt es aber, wie Ariſtoteles angenommen hat, ein „fünftes Element", ſo iſt dieſes ſowohl den Göttern, als den Seelen eigen. Dieſer Anſicht folgend, haben wir dies mit den Worten ausgedrückt: Für die Seelen läßt ſich kein Urſprung auf Erden finden; denn in den Seelen iſt nichts Gemiſchtes und Zuſammengeſetztes, oder aus der Erde Entſtandenes, aus Erdenſtoff Gebildetes, — Waſſer-, Luft- oder Feuerartiges; in dieſen Elementen iſt ja nichts, was die Kraft des Gedächtniſſes, des Verſtandes und des Denkens hätte, was das Vergangene feſthielte, das Künftige vorherſähe und das Gegenwärtige umfaßte. Solche Kräfte ſind nur göttliche Kräfte, und nie wird es ſich finden, daß dieſe dem Menſchen auf anderem Wege, als von Gott mitgetheilt worden ſind. —

Die Natur und Kraft der Seele, fährt er fort, iſt alſo eine ganz beſondere, und eine von dieſen uns bekannten und gewöhnlichen Elementen durchaus verſchiedene. Was dasjenige aber immer ſein mag, das empfindet, erkennt, will, lebt, — es iſt etwas Himmliſches und Göttliches, und deswegen muß es nothwendig ewig ſein. Gott ſelbſt können wir uns nicht anders vorſtellen, denn als einen denkenden Geiſt, der unabhängig und frei iſt von jeder ſterblichen Zuſammenſetzung, Alles erkennend und bewegend,

selbst mit ewiger Bewegung begabt; und von dieser Art ist auch die Natur der Menschenseele."

„Hinsichtlich der Natur der Menschenseele," bemerkt Cicero dann weiter, „können wir nicht im Zweifel sein, wenn wir nicht ganz unerfahren — plumbei — in der Physik sind, da in der Seele nichts Gemischtes, nichts Zusammengesetztes, nichts Verbundenes, nichts Zusammengehäuftes, nichts Zweifaches ist. Da dem so ist, so kann die Seele selbstverständlich weder getrennt, noch zertheilt, noch zerlegt, noch zerrissen, also auch nicht zerstört werden oder zu Grunde gehen. Denn die Zerstörung ist eine Ausscheidung, eine Trennung, eine Zerlegung derjenigen Bestandtheile, welche vor der Zerstörung durch irgend eine Verbindung miteinander zusammengehalten waren." —

Nach dieser Beweisführung wendet sich Cicero zu den Einwendungen, welche gegen die Unsterblichkeit erhoben werden.

Diejenigen, welche dafürhalten, daß die Seelen zwar noch existiren, wenn sie den Leib verlassen, aber nur eine kürzere oder längere Zeit, nicht immer, — widerlegt er durch den Hinweis auf das Widersprechende, das in ihrer Ansicht liegt, da ja, wenn man einmal zugibt, daß die Seelen getrennt vom Leibe existiren können, folgerichtig zugegeben werden müsse, daß sie überhaupt nicht zu Grunde gehen.

Zwei weitere Einwendungen sind diese:

1. Was entstanden ist, das geht auch zu Grunde. Daß aber die Seelen entstehen, d. i. geboren werden, — nasci, — dies beweist sich aus der Aehnlichkeit der Kinder mit ihren Eltern, von denen sie erzeugt werden, eine Aehnlichkeit, welche nicht nur am Körper, sondern auch am Geiste sich zeigt.

2. Alles, was einen Schmerz empfinden kann, kann auch krank sein; was aber einer Krankheit zugänglich ist, kann auch zu Grunde gehen. Nun haben die Seelen oft schmerzhafte Empfindungen; also können sie auch zu Grunde gehen. —

Cicero widerlegt diese Einwürfe, indem er sagt: „Diese

Einwendungen ſtammen von Solchen, welche nicht wiſſen oder nicht wiſſen wollen, daß man, wenn man von der Unſterblichkeit der Seele redet, von dem Geiſte rede, der von jeder ſtörenden Bewegung immer frei iſt, — nicht von jenen Theilen, in welchen Krankheiten, Zornmüthigkeiten und Leidenſchaften walten, von denen Jener (Plato), gegen welchen dieſe Einwendungen erhoben werden, ſagt, daß ſie vom Geiſte gänzlich fern gehalten und getrennt ſind[1]).“

Was die Aehnlichkeiten der Kinder mit den Eltern betrifft, ſo beziehen ſich dieſe, ſagt Cicero, vorzüglich auf den Leib. Da aber der Leib einen großen Einfluß auf die Seele hat, indem gar Vieles vom Körper ausgeht, was den Geiſt ſchärft oder abſtumpft, und da eben dieſe vom Leiblichen ausgehenden Verhältniſſe es ſind, welche mit dem Körper erzeugt werden, ſo kann keineswegs angenommen werden, daß eine Aehnlichkeit der Seele an ſich erzeugt werde, alſo auch nicht, daß die Seele ſelbſt erzeugt werde oder überhaupt entſtehe[2]).

1) Auch hierin liegt ein Irrthum. Die Seele des Menſchen, d. i. die ganze Seele einſchlüſſig ihrer vegetativen und ſenſitiven Potenz, verliert dadurch, daß ſie Empfindungen, und zwar auch unangenehmen und ſchmerzlichen zugänglich iſt, nichts von der Unvergänglichkeit ihrer Subſtanz und Natur. Wie die Freude nichts ändert an der Subſtanz der Seele, ſo auch der Schmerz nicht. Das an ſich ſeiende, einfache, geiſtige Weſen kann auch durch keine, wie immer beſchaffenen Empfindungen aufgelöſt und zerſtört werden, ſo wenig als das Licht zerſtört oder ausgelöſcht werden kann durch den an ihm vorüberziehenden Schatten. Daß die Seele, ſelbſt unzerſtörbar durch die Schatten trüber Empfindungen in ihrer Subſtanz, geſtört werden kann durch widrige Affectionen, beweiſt nur, daß ſie, wenn auch unvergänglich in ihrem Sein, doch nicht vollkommen in ihren Zuſtänden, ſondern ein beſchränktes, ſomit nicht göttliches Weſen iſt. —

2) Ueber unſern Standpunkt hinſichtlich des Urſprunges der Seelen, der mit dieſer Platoniſchen und Ciceronianiſchen Anſchauung nicht übereinſtimmt, dagegen aber obige Schwierigkeiten im Betreff der Aehnlichkeiten der Kinder mit den Eltern leichter und einfacher löſt, ſiehe meine Schrift: „Kosmos u. Pſyche, Mainz, bei Kupferberg, S. 126 f.

§. 5.

Wenn wir von der alten Philoſophie auf die chriſtliche übergehen, ſo begegnet uns vor Allen ein großer, ſcharfer Denker, deſſen Anſichten über die Unſterblichkeit der Seele beſondere Beachtung verdienen; wir meinen den Kirchenlehrer Aurelius Auguſtinus, den berühmten Biſchof von Hippo.

Auguſtin geht in ſeiner Beweisführung über die Unſterblichkeit der Seele, wie vor ihm Ariſtoteles und Plato, von dem Satze aus, daß die Seele ganz verſchieden vom Körper, etwas Unkörperliches und Immaterielles ſei. Er beweiſt dies, indem er ausführt, daß die Wirkſamkeit alles körperlichen Seins ſtets eine räumliche ſei, ganz entſprechend der Natur des Körperlichen, deſſen Eigenthümlichkeit darin liege, daß es aus größeren und kleineren Theilen beſtehe, welche größere und kleinere Ortsräume einnehmen [1]). Die Wirkſamkeit der Seele ſei dagegen durchaus unräumlich. Indem er ſich auf die Schriftſtelle bezieht: „Die Früchte aber des Geiſtes ſind: Liebe, Freude, Friede, Langmuth, Sanftmuth, Güte, Treue, Milde, Enthaltſamkeit," ſchreibt er: „Sage mir nun, ob du dieſe Dinge, welche obige Worte bezeichnen, nicht kennſt, oder ob du ſie ſo erkenneſt, daß du Linien von Körpern daran ſiehſt? So ſage mir denn, welche Figur, um Anderes zu übergehen, welche Farbe die Liebe habe, welche Glieder? Du kannſt doch die Liebe, wenn du nicht ſelbſt ein Leeres biſt, auch nicht für ein leeres Nichts halten [2])?" Dann verweiſt er auf die Bilder, welche der Seele im Traume, in der Ekſtaſe, oder in höheren Offenbarungen vorſchweben. Solche Traum- ꝛc. Bilder, z. B. der Himmel, die Erde, Meer, Sonne, Mond, Sterne, Flüſſe, Berge, Bäume, Thiere u. dgl., welche die Seele ſich vorſtellt, ſind doch gewiß nichts Körperliches, woraus unwiderſprechlich folgt, daß auch die Seele nichts Körperliches ſein

1) De anima et ejus origine, IV, 2.

2) De anima et ejus origine, IV, 15.

kann[1]). Einen schlagenden Beweis für die Unkörperlichkeit der Seele findet Augustin auch darin, daß die Seele eine Menge von Vorstellungen räumlicher Gegenstände in ihrem Gedächtnisse tragen und aus demselben wieder hervorrufen kann, was sie offenbar nicht könnte, wenn sie etwas Körperliches wäre, weil sie dann nicht im Stande wäre, über ihre eigene Räumlichkeit hinauszugehen und die Vorstellungen so großer Bilder zu fassen. Er führt staunend die Schnelligkeit und Leichtigkeit an, womit die Seele von den Körpern, die das Auge gesehen, sich Vorstellungsbilder schafft, die doch nichts Körperliches sein können[2]). Dann betont er, daß die Seele ganz in jedem Theile des Körpers sei, daß sie jeden Eindruck an dem Orte empfinde, wo er stattfindet, ohne sich erst dahin zu bewegen, und ohne deshalb, weil sie dort ganz empfindet, nicht dennoch zugleich in den übrigen Theilen des Leibes zu sein. Da kein Körper an mehreren Orten zugleich ganz sein könne, sondern nur in dem Raum sei, den er eben einnehme, so müsse die Seele, so schließt daraus Augustinus, nothwendig etwas Unkörperliches sein. „Die Natur der Seele," schreibt er, „ist, selbst abgesehen von jener ihrer Kraft, mit der sie die Wahrheit erkennt, und nur von jener niederen Seite betrachtet, mit der sie den Leib zusammenhält und im Leibe empfindet, in keiner Weise räumlich ausgedehnt; denn in allen Theilen ihres Leibes ist sie ganz zugegen, da sie in jedem einzelnen ganz empfindet. Wenn nämlich ein Finger berührt wird, so empfindet sie nicht am ganzen Körper und empfindet doch ganz — tota. Und wenn sie in ihrer Ganzheit (tota) empfindet am Finger der Hand, so hört sie doch, wenn eine andere Stelle, z. B. der Fuß, berührt wird, auch dort nicht auf, ganz (tota) zu empfinden. So ist sie an allen einzelnen von einander entfernten

1) Ibid. IV, 17, cfr. 20, 21.

2) De anima et ejus orig. IV, 17; de Genes. ad litt. XII, 18 n. 40, cfr. VII, 21 n. 29; de quant. animae c. 15, 14.

Stellen zugleich ganz gegenwärtig. Und weil sie in allen Theilen des Leibes ganz empfindet, so ist dies Beweis genug, daß sie von der örtlichen und räumlichen Entfernung gar nicht abhängt[1]). — Die Seele, weit entfernt, etwas Körperliches zu sein, kann von den leiblichen Banden sich losmachen, und sich in sich selbst zurückziehen, ja je mehr sie von den körperlichen Sinnen sich losmacht, desto mehr vermag sie Ewiges und Unwandelbares zu schauen und in den Ausblick des Geistes — in obtutum mentis — sich zu erheben. Dies wäre unmöglich, wenn sie selbst nur etwas Körperliches wäre." — Daraus, daß die Seele von ihrem Leibe sich frei machen kann, folge, daß sie keine Stimmung (Harmonie), oder Mischung körperlicher Kräfte[2]), sondern ein selbstständig Seiendes sei, verwandt mit jenem Seienden, welches stets sich selbst gleich ist und welches sie erkennt. „Die Seele selbst," sagt er, (welche durch die körperlichen Sinne, gleichsam durch Boten, Kunde von der körperlichen Außenwelt erhält), „ist so sehr von dem Körperlichen ganz und gar verschieden, daß sie, wenn sie Göttliches, oder Gott, oder sich selbst erkennen und ihre eigenen Kräfte betrachten, oder wenn sie Wahres und Gewisses begreifen will, sich abwendet von dem Lichte der Augen, und dieses Licht nicht nur als keinen Behelf zu diesem Zwecke, sondern sogar als hinderlich erachtet, daher zum Blicke und Lichte des Geistes sich erhebt. Wie könnte sie also etwas Körperliches sein, da das höchste Körperliche eben das Licht ist, welches aus den Augen leuchtet,

1) Ep. Man. c. 16, cfr. Ep. 166. ad Hieron. n. 4; de Immortalit. anim. c. 16; de Trinit. VI, 6. u. a. a. O.

2) Der Eleate Zeno erklärte die Seele für eine Mischung aus Kaltem und Warmen, Trockenem und Feuchten, (Diogen. Laert. IX, 5 n. 29.) u. Dicaearchus als eine Harmonie der vier Elemente. (Plutarch. de placit. Philosoph. IV, 2.) Aehnliches haben in neuester Zeit noch unsere Atomisten, Atheisten und Materialisten zu Tage gefördert. (Vgl. meine Schrift: „Kosmos und Psyche", Mainz, bei Fl. Kupferberg, 1879, S. 94 ff.

von welchem sie nur zur Empfindung der körperlichen Formen und Farben unterstützt wird? Sie hat Unzähliges, von jeder Art des Körperlichen himmelweit Verschiedenes, was sie nur mittels des Verstandes und der Vernunft erschaut, wohin kein Sinn des Fleisches reicht [1])."

„Die Seele ist also kein Körper; die Seele ist Leben, und kein Ding verläßt sich selbst [2])."

Um die Immaterialität der Seele aus ihrer Natur darzuthun, erörtert Augustin noch des Weitern das Wissen der Seele. Sie weiß und erkennt Unkörperliches, z. B. den mathematischen Punkt, folglich muß sie selbst unkörperlich sein, ja sie weiß um sich selbst, — und wenn sie auch nicht weiß, was sie ist, so hat sie zugleich ein Wissen von diesem Nichtwissen; sie weiß aber, daß sie ist. Sie kann sich gar nicht nichtwissen; denn wenn sie um sich selbst nicht wüßte, so könnte sie kein Streben haben, sich zu wissen [3]). Das Wissen der Seele, und das Wissen um ihr Nichtwissen ist aber offenbar etwas Unkörperliches. Nun setzt aber das Wissen das Leben voraus, und das Leben setzt das Sein voraus. Die Seele ist also ein denkendes und erkennendes Sein und Leben, dessen Substanzialität nichts Derartiges ist, was aus Erde, Luft, Feuer und Wasser, d. h. aus irgend etwas Stofflichem besteht, — sondern ein Sein, welches in seiner substanziellen Selbstheit eine eigenthümliche Natur, eine geistige Substanz, eine lebendige Einheit ist [4]), indem die einzelnen Kräfte nicht blos ihre reale Einheit im Geiste als dem Subjecte haben, sondern auch zu einander selber in dem Verhältnisse stehen, daß nicht blos die eine die andere und jede sich, sondern jede alle anderen Kräfte, und zwar nicht zum Theile, sondern ganz faßt.

---

1) De Gen. ad litt. VII, 13—14.
2) De immortalit. anim. c. 10.
3) De Trinitate X, 7. 10. 9, de anima et ejus orig. IV, 19.
4) De quantit. anim. c. 1, cfr. 13; de Trinit. I, 1. II, 8. XII, 1.

Die Seele ist demnach mit allen ihren Kräften ein Eines, alle ihre Kräfte sind Eines. »Haec tria unum: una vita, una mens, una essentia,« — also Ein Leben, Ein Wissen, Ein Sein, und alle diese Drei Eines[1]). Die Seele ist also ein (relativ) Einfaches[2]).

Aus dieser Beschaffenheit der Seele ergibt sich nun von selbst deren Unzerstörbarkeit und Unsterblichkeit. Ist die Seele, wie Augustin lehrt, ein unkörperliches Ganze ohne Theile, so unterliegt sie nicht den Bedingungen des aus Theilen bestehenden Körperlichen, also nicht der Zertheilung, der Auflösung oder Corruption. Ist sie, wie er sagt, Sein und Leben, so kann sie nicht aufhören, zu sein und zu leben. Ist sie eine selbstständig Seiendes (d. i. eine Substanz), so ist sie in ihrem Sein nicht von einem Andern bedingt, und kann nicht in den Untergang eines Andern verflochten, nicht durch ein Anderes zerstört werden. Ist die Seele Wissen um sich selbst, und kann sie sich, wie er sagt, gar nicht nichtwissen, so kann sie auch gar nicht nichtsein, weil das, was weiß, nothwendig auch ist. Und da alle Kräfte der Seele Eins, ein Leben und ein Sein sind, so kann sie durch den Tod des Leibes auch keine von diesen Kräften verlieren; denn jede dieser Kräfte gehört zur Einheit ihres einfachen Wesens, und da der Tod ihr Wesen nicht berührt, so kann er auch keine ihrer Kräfte berühren. Es ist somit die ganze menschliche Seele mit allen ihren Kräften, welche sie im Leibesleben äußert, unsterblich. Und da die Seele sich selbst weiß als eine lebendige Einheit, die verschieden ist von jeder anderen, und ein bestimmtes Fürsichsein hat, und da nichts der Seele Wesentliches durch den Tod des Leibes verloren geht, so bleibt die Seele auch nach dem Tode ein selbstbewußtes, individuelles Lebendiges. —

Uebrigens beweist Augustin selbst die Unsterblichkeit der Seele formell in nachfolgender Weise:

1) De Trinit. X, 11. 18, cfr. IX, 2—6.

2) De civitate Dei, XI, 10. cfr. de Spiritu et anim. c. 24.

1. Wenn Dasjenige, was in einem Subjecte wesentlich, d. i. vermöge seiner Natur, enthalten ist, unvergänglich ist, so muß auch dieses Subject selbst unvergänglich sein. Nun ist aber in der Seele die Wahrheit, in so fern sie dieselbe wissend erkennt; die Wahrheit aber ist etwas Unvergängliches; also muß auch die Seele unvergänglich sein.

2. Die Seele ist verbunden mit der Vernunft. Die Vernunft aber ist als solche ihrem Inhalte nach unvergänglich; denn die Principien der Vernunft sind ewig. Daraus folgt, daß auch die Seele unvergänglich sein muß, da die Vernunft von ihr untrennbar ist. Das ist sie aber; denn da die Verbindung der Vernunft mit der Seele keine örtliche ist, so können beide sich nicht von einander trennen. Die Seele ist also unvergänglich, und da die Vernunft nur in einem lebendigen Subjecte sein kann, so folgt aus der Verbindung der Vernunft mit der Seele nicht nur deren Unvergänglichkeit, sondern auch die Fortdauer ihres Lebens, die eigentliche Unsterblichkeit[1]).

3. Die Seele unterscheidet sich vom Körper wesentlich dadurch, daß sie, während der Körper nur ein Belebtes ist, selbst Leben ist. Nun kann aber die Seele, weil sie nicht etwa nur Leben hat, sondern selbst Leben ist, und sich selbst nicht verlieren kann, auch ihr Leben nicht verlieren; folglich ist sie unsterblich.

4. Das Sein hat keinen Gegensatz, der es zerstören könnte, — essentiae nihil contrarium. Darum kann der Seele durch den Tod des Leibes (welcher letztere selber nicht vernichtet, sondern nur in seine Elemente aufgelöst wird), ihr Sein nicht genommen werden. Wie das Sein, so hat auch

1) »Manifestum est, quamdiu animus a ratione non separatur eique cohaeret, necessario eundem manere superstitem et vivere, fierique incommutabilem, quo magis incommutabili conjungitur.« Libr. de immortalit. anim. c. 6.

das Leben der Seele keinen Gegenſatz, der es zerſtören könnte. Denn das Leben der Seele iſt die Wahrheit; der Gegenſatz der Wahrheit, der Irrthum, kann aber, wie von ſelbſt klar, das Leben der Seele nicht vernichten; alſo hat die Seele ein unvergängliches, d. i. unſterbliches Leben. —

§. 6.

Noch möge hier die Lehre des ſcharfſinnigen Denkers und chriſtlichen Lehrers Thomas von Aquin kurze Erwähnung finden.

Auch Thomas von Aquin geht vor Allem davon aus, daß die Seele etwas Unkörperliches ſei. Um dies zu beweiſen, ſagt er: Die Seele iſt das erſte Princip des Lebens in den lebendigen Weſen auf der Erde. Nun kann ein Körper, in ſo fern er eben Körper iſt, nicht Princip des Lebens ſein, ſonſt müßte jeder Körper lebendig und Princip des Lebens ſein. Die Seele iſt alſo kein Körper, ſondern der actus corporis, d. i. das Leben und wirkliches Sein Gebende am Körper.

Es iſt aber die Seele nicht blos überhaupt etwas Unkörperliches, Immaterielles, ſondern etwas ſelbſtſtändig Seiendes, — ſie iſt eine Subſtanz. Da ſie keine Materie hat (und als intellectives Princip keine haben kann, weil ſie, wenn ſie ſelbſt Körperliches an ſich hätte, das Körperliche nicht erkennen könnte, wie der Kranke, deſſen Zunge mit ſüßen Säften belegt iſt, nichts Süßes empfinden könnte), ſo kann ſie auch nicht durch Materielles operiren; daraus folgt, daß ſie operirt durch ſich ſelbſt, und ohne Betheiligung des Körpers. Nun kann aber nichts thätig ſein durch ſich ſelbſt, was nicht durch ſich ſelbſt ſubſiſtirt. Denn nur ein wirklich exiſtirendes Seiende kann thätig ſein. Jegliches iſt ja in dem Maaße thätig, als es iſt. Daraus folgt, daß die menſchliche Seele, ſofern ſie Verſtand und Vernunft iſt, etwas Unkörperliches und Subſiſtirendes — eine Subſtanz, —

ſein muß. Iſt aber die Seele eine immaterielle Subſtanz, ſo muß ſie incorruptibel und unzerſtörbar ſein. Es kann nämlich Etwas zerſtört werden entweder durch ſich ſelbſt — per se — oder per accidens, d. i. durch Zerſtörung eines Anderen, in dem und durch das es ſubſiſtirt. Da nun die menſchliche Seele nicht in einem Anderen, ſondern in und durch ſich ſelbſt ihr Beſtehen hat, ſo könnte ſie nur durch ſich ſelbſt zerſtört werden. Dies iſt aber bei der Seele, wie bei jeder Subſtanz, welche eine Form iſt, unmöglich. Denn es iſt offenbar, daß das, was zum Weſen eines Dinges gehört, von dieſem untrennbar iſt. Nun gehört zum Weſen einer Form, welche actus, Wirklichkeit iſt, das Sein. Da alſo das Sein untrennbar iſt von der Seele, ſo kann ſie nicht aufhören zu ſein.

Ferner:

Die Materie empfängt dadurch das wirkliche Sein, daß ſie die Form empfängt; und ihre Zerſtörung tritt dadurch ein, daß die Form von ihr getrennt wird. Daher iſt es unmöglich, daß eine in ſich ſelbſt beſtehende Form — forma subsistens, — d. i. eine ſubſtanzielle Form, aufhöre zu exiſtiren, weil die Form ſich nicht trennen kann von ſich ſelbſt [1]).

Zweites Kapitel.

Beweiſe für die Unſterblichkeit und Widerlegung der Einwendungen dagegen.

Wir gehen nun daran, auf den im vorſtehenden Kapitel gelegten Fundamenten folgende förmliche Schlüſſe aufzubauen, indem wir vorerſt vom Weſen der Seele ausgehen.

---

1) Summa theolog. p. I. qu. 75. artic. 1, 2 u. 6.

§. 1.

Alles, was ein selbstständiges, immaterielles und einfaches Sein ist, ist unzerstörbar.

Nun ist die menschliche Seele ein selbstständiges immaterielles und einfaches Sein.

Also ist die Seele des Menschen unzerstörbar.

Erklärung: a) Der Obersatz dieses Schlusses ist so evident, daß er als ein Axiom gelten könnte; er kann vernünftig nicht geläugnet werden. Betrachten wir zuerst den Begriff von Zerstörung. Zerstörung, Untergang eines Dinges ist nur möglich entweder durch Vernichtung, oder durch Auflösung. Nun aber gibt es kein Nichts; dies gilt als Axiom; also kann kein Ding durch Vernichtung zerstört werden, denn Vernichtung ist der Uebergang eines Seienden in das Nichts[1]). Demzufolge kann nicht einmal Materielles und Körperliches vernichtet werden. Was wir Zerstörung oder Untergang desselben nennen, ist nur der Verlust einer bestimmten Erscheinungsform desselben, verursacht durch die Auflösung der Bestandtheile, aus deren Zusammensetzung die bestimmte Erscheinungsform sich bildet.

1) Die Frage, ob Gott eine Seele vernichten könnte, wenn er wollte, ist eine müßige. Denn es ist klar, daß Gott, der das Sein selbst ist, nichts dem Sein, also ihm selbst direct und contradictorisch Entgegengesetztes wollen kann. Gottes Sein und Wollen ist ja Eines, und zwar ein unendliches, unbegrenztes und ewiges. Ist Gottes Sein ein unendliches und unbegrenztes, so kann es neben demselben kein Nichts geben. Ist in Gott Wollen und Sein Eines, so kann Gott kein Nichts, also auch keine Vernichtung wollen. — Alles was ist, weiß Gott; was Gott nicht weiß, existirt auch nicht. Wollte also Gott etwas Seiendes vernichten, so müßte er nichts mehr wissen von dessen Sein; er müßte es also vergessen. Dies ist aber bei Gott unmöglich. — Gott kann nichts wollen, was seinem Wesen widerstreitet. Das Nichts widerstreitet seinem Wesen, also kann er es nicht wollen; er kann daher keine Vernichtung wollen; denn vernichten heißt: ein Nichts bewirken. — Vgl. meine „Philosophie der Religion", S. 16 u. S. 127. Anm. 2. Mainz, bei Fr. Kirchheim, 1878.

Dieſe Auflöſung iſt aber keine Vernichtung, weil ſie die aus der früheren Verbindung getrennten Beſtandtheile fortbeſtehen läßt. Um ſo weniger iſt alſo eine Vernichtung eines ſelbſtſtändigen immateriellen und einfachen Weſens denkbar. Ein ſolches kann nicht nur nicht vernichtet, ſondern auch nicht einmal aufgelöſt werden. Denn alles ſelbſtſtändig ſeiende rein Immaterielle oder Geiſtige iſt ein Einfaches ohne elementare Theile; hätte es ſolche Theile, ſo wäre es ja nicht immateriell. Hat es aber keine Elemente, aus denen es zuſammengeſetzt, ſo iſt auch ſeine Auflöſung unmöglich. —

b) Eine ſolche einfache, immaterielle Subſtanz iſt nun aber die Seele, und es kann auch der Unterſatz obigen Schluſſes nicht in Zweifel gezogen werden. Daß nämlich die Seele ein Sein oder Seiendes[1]) iſt, erhellt daraus, daß ſie empfindet, denkt und will; was aber Empfindung, Denkkraft und Willen hat, muß auch ſein. Der Satz: »Cogito, ergo sum,« iſt ein unbeſtreitbares Axiom. Dieſes Sein der Seele iſt aber ein eigenes, ſubſtanzielles, nicht etwa nur das Accidens, oder die Wirkung u. dgl. eines materiellen Dinges. Denn die Seele denkt ohne den Körper, der gar nicht denken kann[2]), ja ſie denkt um ſo beſſer, je mehr ſie ihrer Verbindung mit dem Leibe entbunden iſt[3]). Die Seele iſt demnach ein ſubſtanziell Seiendes, ſie hat ein eigenes, nicht aus der Materie geſchöpftes Sein.

Daß dieſes Sein ein immaterielles iſt, iſt offenbar. Wäre die Seele nicht immateriell, ſo könnte ſie nichts Immaterielles wirken; denn nichts kann etwas wirken, was nicht in ſeiner eigenen Natur liegt. Nun wirkt die Seele Immaterielles, indem ſie denkt und will, folglich muß ſie ſelbſt immateriell ſein.

1) Die Seele iſt nur „ein" Sein oder Seiendes, nicht das Sein, das abſolut Seiende ſelbſt.

2) „Nichts Körperliches kann denken," — iſt ein Axiom.

3) Vgl. oben §. 5.

Daß die Seele ein einfaches Weſen iſt[1]), welches keine Theile hat, geht ſchon aus ihrer Immaterialität hervor; denn

---

1) Moſes Mendelsſohn beweiſt in ſ. Phädon nach ſokratiſcher Methode die Einfachheit der Seele, indem er davon ausgeht, daß die Seele empfindet, denkt und will, das Vermögen aber zu empfinden, zu denken und zu wollen dem Körperlichen, d. i. dem Zuſammengeſetzten, unmöglich iſt. Um dieſe Unmöglichkeit zu beweiſen, ſtellt er den Satz auf, daß alle Wirkſamkeit des Zuſammengeſetzten aus den Kräften der Beſtandtheile fließen müſſe, daß demnach das Materielle oder Zuſammengeſetzte nur ſolche Kräfte und Wirkungen haben könne, welche ſchon in deſſen einzelnen Beſtandtheilen liegen. „Werden alſo," ſagt er, „nach unſerer Vorausſetzung die Beſtandtheile des denkenden Körpers nicht Kräfte haben müſſen, aus denen im Zuſammengeſetzten das Vermögen zu denken reſultirt? Allerdings! Aber die Kräfte dieſer Beſtandtheile, ſollen ſie der denkenden Thätigkeit ähnlich oder unähnlich ſein?" Nach einer Erörterung darüber, daß aus manchen Beſtandtheilen in ihrer Zuſammenſetzung ihnen unähnliche, d. i. von ihnen verſchiedene Reſultate hervorgehen können, wie z. B. aus vielen einzelnen Silben, von denen jede für ſich keinen verſtändigen Sinn hat, der Sinn einer Rede, — aus der Zuſammenſetzung vieler unſymmetriſcher Formen eine Symmetrie, vieler einzelner Töne, von denen keiner für ſich harmoniſch iſt, eine Harmonie, — daß aber ſolche Wirkungen nicht wirklich dem Zuſammengeſetzten ſelbſt innewohnen, ſondern vom denkenden Weſen nur durch ſubjective Auffaſſung in daſſelbe hineingelegt werden, — beantwortet er dieſe Frage mit dem Satze: Außer dem denkenden Weſen ſind die Kräfte des Ganzen nichts Anderes, als die einzelnen Kräfte der Beſtandtheile, wie ſie durch Wirkungen und Gegenwirkungen einander abändern und einſchränken. Kann alſo, fragt er weiter, das denkende Weſen (das Vermögen zu denken) ſeinen Urſprung in einfachen Kräften haben, die nicht denkend ſind? Unmöglich! Das Zuſammennehmen der einfachen Kräfte, aus welchen eine ähnliche Kraft des Zuſammengeſetzten entſpringen ſoll, ſetzt ein denkendes Weſen ſchon voraus, dem ſie, in ihrer Verbindung ſo ſcheinen, wie ſie an ſich nicht ſind. Das Vermögen zu denken iſt alſo ſchon da, und kann nicht aus der Zuſammenſetzung erſt entſpringen. Wenn alſo das Empfinden und Denken eine Kraft des Zuſammengeſetzten, d. i. des Körperlichen und Materiellen ſein ſoll,

was immateriell ist, hat keine elementaren Theile, es ist nicht zusammengesetzt. Die Seele ist überdies ihrer Einfachheit und

---

so müssen die Kräfte der einzelnen Bestandtheile der Kraft des (zusammengesetzten) Ganzen ähnlich, folglich gleichfalls denkende Kräfte sein. Und auch die kleinsten Theile dieser Bestandtheile, so weit nur immer ihre Theilbarkeit reichen kann, müssen alle eine Denkkraft haben." Nach diesem fährt er fort: „Sage mir: Finden wir nicht in unserer Seele eine fast-unendliche Menge von Begriffen, Erkenntnissen, Neigungen und Leidenschaften, die uns unaufhörlich beschäftigen? Wo wären diese in den Theilen anzutreffen? . . . Wir würden weder uns erinnern, noch überlegen, noch vergleichen, noch denken können, ja wir würden nicht einmal die Person sein, die wir vor einem Augenblicke gewesen, wenn unsere Begriffe unter vielen Bestandtheilen vertheilt, und nicht irgendwo zusammen in genauester Verbindung anzutreffen wären. Wir müssen also eine Substanz annehmen, welche alle Begriffe (Denkkräfte) der Bestandtheile vereinigt, und diese Substanz kann unmöglich aus Theilen zusammengesetzt sein. Sie muß also nothwendig einfach und unausgedehnt sein, denn das Ausgedehnte ist theilbar, und das Theilbare nicht einfach. Und diese Substanz, die nicht ausgedehnt, nicht zusammengesetzt, sondern einfach ist, eine Vorstellungskraft hat und alle unsere Begriffe, Begierden und Neigungen in sich vereinigt, ist die Seele. Empfinden und Denken sind nothwendige Eigenschaften des Einfachen und nicht des Zusammengesetzten. Ausdehnung und Bewegung: in diese Grundbegriffe läßt sich Alles auflösen, was dem Zusammengesetzten (Körperlichen, Materiellen) zukommen kann; die Ausdehnung ist der Stoff, und die Bewegung die Quelle, aus welchen die Veränderungen entspringen. Beide zeigen sich in der Zusammensetzung unter tausend mannigfaltigen Gestalten, und stellen in der körperlichen Natur die unendliche Reihe wundervoller Bildungen dar vom kleinsten Sonnenstäubchen bis zu jener Herrlichkeit der himmlischen Sphären, die von den Dichtern für den Sitz der Götter gehalten werden. Alle kommen darin überein, daß ihr Stoff Ausdehnung und ihre Wirksamkeit Bewegung ist. Aber wahrnehmen, vergleichen, schließen, begehren, wollen, Luft und Unlust empfinden, erfordern eine von Ausdehnung und Bewegung ganz verschiedene Beständheit, einen anderen Grundstoff, andere Quellen der Veränderung. In einem einfachen Grundwesen muß hier Vieles vorgestellt, das Aus-

Untheilbarkeit sich bewußt; die verschiedenen Eindrücke empfindet sie nicht mit einem Theile ihres Seins, sondern in ihrer Ganzheit, und nicht mit einem Theile, sondern ganz ist sie überall, an jeder Stelle ihres Leibes, wo ihr nur immer ein Eindruck von außen begegnet, zugegen. Darum kann sie mehrere verschiedene Eindrücke nicht zugleich wahrnehmen, nicht zugleich traurige und freudige Gefühle und Empfindungen haben, etwa mit einem Theile ihres Wesens dieses, mit dem anderen jenes fühlend, weil sie immer nur Eines, ein Ungetheiltes, ein Einfaches ist.

So ist demnach der Obersatz und der Untersatz obigen Schlusses bewiesen, und es ergibt sich hieraus der Schlußsatz, daß die Seele des Menschen unzerstörbar ist, mit logischer Folgerichtigkeit von selbst.

---

einanderseiende zusammenbegriffen, das Mannigfaltige gegeneinander gehalten, das Verschiedene in Vergleichung gebracht werden. Was in dem weiten Raume der Körperwelt zerstreut ist, drängt sich hier, ein Ganzes auszumachen, wie in einem Punkt zusammen, und was nicht mehr ist, wird in dem gegenwärtigen Augenblicke mit dem, was noch werden soll, in Vergleich gebracht. Hier erkenne ich weder Ausdehnung, noch Farbe, weder Ruhe noch Bewegung, weder Raum noch Zeit, sondern ein innerliches, wirksames Wesen, das Ausdehnung und Farbe, Ruhe und Bewegung, Raum und Zeit sich vorstellt, verbindet, trennt, vergleicht, wählt und noch tausend anderer Beschaffenheiten fähig ist, die mit Ausdehnung und Bewegung nicht die mindeste Gemeinschaft haben. Lust und Unlust, Begierden und Verabscheuungen, Hoffnung und Furcht, Glückseligkeit und Elend sind keine Ortsveränderungen kleiner Erdstäublein. Bescheidenheit, Menschenliebe, Wohlwollen, das Entzücken der Freundschaft und das hohe Gefühl der Gottesfurcht sind etwas mehr, als die Wallungen des Geblütes und das Schlagen der Pulsadern, von welchen sie begleitet zu werden pflegen. Dinge von so verschiedener Art, mein lieber Simmias! von so verschiedenen Eigenschaften können ohne die äußerste Unachtsamkeit nicht miteinander verwechselt werden." (Mendelssohn, Phädon, S. 125—132; vgl. hierüber auch Ulrici, Gott und die Natur, S. 209—254.)

Auf diesem Wege beweist sich aber nicht nur die Unzerstörbarkeit, sondern auch die Unsterblichkeit der Seele.

Wir sagen nämlich:

§. 2.

Alles, was seinem Wesen nach selbstständiges Leben ist, ist unsterblich.

Die Seele des Menschen ist ihrem Wesen nach selbstständiges Leben.

Folglich ist die Seele des Menschen unsterblich.

Der Obersatz ist unbestreitbar. Denn Alles, was sterben kann, kann nur deshalb sterben, weil es nicht selbst Leben, sondern nur ein Belebtes ist; es wird nämlich beim Sterben das Leben von ihm getrennt. Was nun aber seinem Wesen nach selbstständiges Leben ist, von diesem kann das Leben nicht getrennt werden, weil nichts von sich selbst getrennt werden kann. Es müßte daher, um aufzuhören, zu leben, einfach vernichtet werden. Nun gibt es aber, wie schon oben dargethan wurde, keine Vernichtung.

Auch der Untersatz ist unwidersprechbar. Die Seele des Menschen muß ihrem Wesen, ihrer Natur nach selbstständiges Leben sein; denn sie ist es, die ihrem Körper Leben gibt; Alles an ihrem Leibe, alle Theile und Glieder desselben macht sie dadurch lebendig, daß sie mit ihnen in Verbindung steht; jeder Theil ihres leiblichen Organismus hört sofort auf, zu leben, sobald sie sich von ihm trennt. Daraus folgt, daß die Seele ihrem Leibe Leben gibt. Kann aber die Seele Leben geben und lebendig machen, so muß sie selbst Leben, selbst eine ihrer Natur nach lebendige substanzielle Kraft sein; denn nichts kann durch sich selbst etwas wirken, was es nicht selbst ist, wie das Licht nur leuchten kann, weil es selbst licht ist, und das Feuer nur erwärmen kann, weil es selbst warm ist. Und wie dem Lichte und dem Feuer das Lichtsein und das Warmsein wesentlich ist, so ist auch der Seele das Leben wesentlich. Es liegt in ihrer Natur, es ist

ihr nicht erſt ſpäter irgendwie von außen zugekommen, ſo daß ſie vorher ohne Leben, d. i. todt wäre, und erſt durch eine hinzutretende fremde Kraft belebt würde. Denn wäre die Seele nicht ſchon urſprünglich Leben, ſo wäre ſie, da eine todte Seele ſo wenig denkbar iſt, als ein Dreieck ohne drei Winkel, gar nicht; ein Nichtſeiendes kann aber nichts empfangen und keine hinzutretende Kraft recipiren. — Erhielte aber die Seele ihr Sein und Leben von der Zuſammenſetzung der verſchiedenen Stoffe ihres Leibes, ſo müßten dieſe Stoffe ſelbſt eigenes Leben haben und Leben ſein. Sie ſind nun aber an ſich ohne Leben; alſo können ſie, da die Zuſammenſetzung nichts darſtellen kann, was nicht ſchon vorher in den Theilen liegt, aus welchen ein Zuſammengeſetztes werden ſoll, kein wirkliches Leben hervorbringen, wie immer dieſe Theile, reſp. Stoffe, zuſammengeſetzt ſein mögen. Somit iſt die Seele ſchon urſprünglich und ſchon ihrer Natur nach ſubſtanzielles Leben; und da nichts ſterben kann, was ſeinem Weſen nach Leben iſt, ſo iſt die Seele ein unſterbliches, d. i. niemals ſich auflöſendes, niemals aufhörendes Leben[1]).

Das niemals aufhörende Leben iſt aber, wie ſchon Plato und Ariſtoteles lehren, niemals aufhörende Bewegung, d. i. ſtetige Lebensäußerung und Thätigkeit. Darum kann man ſagen:

§. 3.

Alles, was immerwährend und ununterbrochen thätig iſt, muß auch immerwährend exiſtiren; nun iſt die menſchliche Seele immerwährende und unaufhörliche Thätigkeit; ſie iſt ihrem Weſen nach

1) Sollte demnach die Seele aufhören zu ſein, ſo müßte ſie einfach durch einen von einer äußeren Gewalt ausgehenden Vernichtungsact aufhören. Ein ſolcher iſt aber, wie ſchon oben wiederholt dargethan wurde, undenkbar, weil es kein Nichts, alſo auch kein Nichtswerden, keine Vernichtung gibt.

Energie; ihre Energie, ihr Thätigsein läßt sich von ihrem Sein nicht trennen; hieraus folgt, daß sie nicht aufhören kann, zu existiren.

Der Obersatz dieses Schlusses leuchtet ein. Alles, was seiner Natur nach lebendig ist, ist naturgemäß ein Thätiges, ein Agens, ein Princip der Thätigkeit. Was nicht thätig sein kann durch sich selbst, ist ein Lebloses, ist todte Materie, wie, um einen Vergleich von Aristoteles zu entlehnen, der Stab, der sich nicht rührt und bewegt, wenn nicht die lebendige Hand ihn ergreift und bewegt. Weil die Materie an und in sich nicht lebt [1]), weil sie ihrer Natur nach ein Todtes ist, darum kann sie keine eigene Lebensäußerung und Bewegung zeigen, keine eigene Thätigkeit aus sich hervorbringen. Nur was an sich selbst Leben ist [2]), hat selbsteigene Thätigkeit und Energie; und was nie aufhört, sein Leben zu bethätigen, ist unsterblich. Nun ist die menschliche Seele niemals ohne Thätigkeit. Dies zeigt auch die Erfahrung. Nie hört die Seele auf, thätig zu sein, so wenig sie aufhören kann, zu leben. Wenn sie auch, weil nur ein endliches Wesen, nicht zugleich mit allen ihren Potenzen thätig sein kann, so zeigt doch jedem Menschen die eigene Erfahrung, daß die Seele ununterbrochen, ohne Rast und Stillstand, mit der einen oder andern ihrer Potenzen, mit der vegetativen, oder sensitiven, oder intellectiven, beschäftigt ist, und selbst während des Schlafes ihrer Leiblichkeit arbeitet, ohne daß

---

1) Allerdings kann die Materie ein Leben haben; aber dann hat sie dieses Leben nicht aus sich, nicht als eigenes, sie ist nicht ein ihrer Natur nach und an sich Lebendiges, sonder sie hat ihr Leben nur von einem Anderen, das an sich Leben ist.

2) Es darf aber hier nicht vergessen werden, daß die Menschenseele nicht das absolute Leben selbst, d. i. Gott, sondern nur ein unvollkommenes und beschränktes, endliches Leben ist, wie eine Flamme im Vergleiche zum Lichtheerde der Sonne; daher können auch ihre Lebensbethätigungen nur unvollkommene und beschränkte sein, obwohl sie immer dauern.

sie des Leibes und seiner Sinneswerkzeuge hiezu bedarf. Sein, Lebendigsein und Thätigsein ist überhaupt untrennbar vereinigt bei immateriellen, einfachen Substanzen. „Der Geist," sagt Aristoteles, „ist seinem Wesen nach Thätigkeit — τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνεργείᾳ;" die Seele ist also immerwährend thätig; sie muß daher auch immer existiren, auch wenn sie vom Leibe getrennt ist, da sie des Leibes zu ihrem Thätigsein nicht bedarf, im Gegentheil ihre innere Energie um so intensiver ist, je weniger sie in Berührung ist mit den leiblichen materiellen Banden. —

§. 4.

Die Thätigkeit eines selbstständigen immateriellen geistigen Wesens ist Empfinden, Erkennen, Denken und Wollen. Alles aber, was erkennt und will, erkennt und will *eo ipso* auch sich selbst, nicht etwa nur Anderes.

Da die menschliche Seele erkennt und will, so erkennt und will sie auch sich selbst; *ergo* ist sie ein selbstbewußtes Wesen.

Was sich aber selbst erkennt und will, erkennt und will sich, sofern es ein endliches und bestimmtes Wesen ist, dem Anderen und dem Allgemeinen gegenüber als ein eigenes, bestimmtes, von allem Anderen verschiedenes, sohin individuelles Wesen. Da die menschliche Seele als ein bestimmtes Wesen sich als ein von allem übrigen Seienden Verschiedenes erkennt und will, so folgt, daß sie ein selbstbewußtes Einzelwesen, ein Individuum ist.

Dies lehrt den Menschen schon sein Selbstbewußtsein. Die Menschenseele, und zwar jede einzelne, weiß sich, kennt sich und fühlt sich als ein eigenes, von jeder anderen Seele und jedem anderen Wesen abgegrenztes, in ihrem Denken, Erkennen, Empfinden und Wollen verschiedenes Einzelnwesen, als ein

Individuum. Dieſes Wiſſen, Kennen und Fühlen der Seele iſt ihr innerſtes, unmittelbarſtes und untrügliches; die Seele weiß ſich nicht anders, als ſie wirklich iſt; ſie iſt alſo ein Individuum.

Wäre die einzelne Menſchenſeele kein Individuum, ſo wäre ſie Eines mit allen Menſchenſeelen; ihr Denken, ihr Empfinden, ihr Wollen u. ſ. w. wäre Eines mit dem Denken, Empfinden, Wollen derſelben, d. h. alle Seelen würden jederzeit und in jedem Augenblicke Daſſelbe empfinden, fühlen, wiſſen und wollen; keine Seele hätte ein eigenes Wiſſen, keine einen eigenen Willen. Nun iſt dies aber, wie die unwiderſprechliche Erfahrung zeigt, keineswegs der Fall. Alſo iſt die Seele, jede Seele, ein Individuum.

Sie iſt aber ein Individuum nicht nur in ihrem irdiſchen Leibesdaſein, ſondern überhaupt, und auch nach dieſem Erdendaſein. Denn wie ihr Sein nicht aufhört, hört auch die beſtimmte Form ihres Seins, weil untrennbar von dieſem, nicht auf.

Auch die Individualität der Seele iſt demzufolge unſterblich. — Daß die Trennung der Seele vom Leibe ihre Individualität nicht aufhebt, ergibt ſich vor Allem daraus, daß ihr beſtimmtes, individuelles Sein zu ihrem Weſen, zu ihrer Subſtanz gehört, welche, wie bereits bewieſen, unſterblich iſt. Was zum Weſen der Seele gehört, ihr Leben, ihre Kräfte, ihre Triebe, die Beſtimmtheit ihrer Thätigkeit und ihrer Form, ſohin auch ihre Individualität, — iſt unſterblich.

Müßte ihre Individualität aufhören beim Tode des Leibes, ſo müßte dieſelbe vom Leibe bedingt ſein. Nun iſt dies aber nicht der Fall, vielmehr iſt der Leib von der Seele bedingt, beſtimmt, geformt und begrenzt. Demnach iſt die Seele, da ihre Thätigkeit und ihre Wirkſamkeit ihrem Weſen entſpricht, ſelbſt etwas in ihren Kräften und Trieben Beſtimmtes und Begrenztes. Wie jede Seele einen von jedem anderen Leibe verſchiedenen Leib zu einer beſtimmten, individuellen Einzelnform geſtaltet, ſo iſt ſie ſelbſt von jeder anderen Seele ver-

ſchieden ſchon vor der Ausgeſtaltung ihres Leibes, und folgerichtig auch nach der Auflöſung deſſelben. Die Seele iſt eine immaterielle, unſterbliche, individuelle Form; als ſolche bildet ſie den Leib, und als ſolche verläßt ſie den Leib.

§. 5.

a) Keinem Weſen wohnt ein natürlicher Trieb, oder eine natürliche Anlage inne, deren Realiſirung ihm unmöglich wäre. Iſt die Realiſirung ſolcher Triebe und Anlagen einem Weſen in dieſem irdiſchen Leben unmöglich, ſo muß es für daſſelbe ein Daſein nach dieſem Erdenleben geben, in welchem jene Triebe befriedigt werden können.

b) Nun hat die menſchliche Seele den Trieb nach unbegrenztem Wiſſen und nach unbegrenztem Leben. In ihrem irdiſchen Daſein iſt ihr aber die volle Befriedigung dieſes Triebes unmöglich.

c) Alſo muß ihr nach dieſem Leibesleben noch ein anderes Daſein eröffnet werden, welches die Erfüllung ihres unbegrenzten Wiſſens- und Lebenstriebes ihr möglich macht.

Ad a. Die Natur, d. i. Gott, thut nichts umſonſt, d. h. nichts ohne Zweck. Die natürlichen Triebe und Anlagen, welche einem Weſen innewohnen, müſſen einen Zweck zum Gegenſtande haben, welcher erreichbar iſt; wäre er unerreichbar, ſo wäre der betreffende Trieb, die bezügliche Anlage umſonſt und zwecklos, — quod absurdum. Hat nun ein Weſen Triebe und Anlagen, deren Erfüllung in dieſem Erdendaſein unmöglich iſt, ſo muß ihm dieſe Möglichkeit in einem anderen Daſein eröffnet werden. Es muß alſo für daſſelbe ein Daſein nach dieſem irdiſchen geben.

Ad b. Daß in der menſchlichen Seele ein mächtiger Trieb nach unbegrenztem Wiſſen und Leben liegt, iſt eine unbeſtreitbare Erfahrung. Die Seele hat einen Trieb, unaufhörlich zu

sein und zu leben; den Gedanken ihres Nichtseins kann sie weder denken noch ertragen. Kant behauptet, daß wohl niemals eine rechtschaffene Seele gelebt habe, welche den Gedanken hätte ertragen können, daß mit dem Tode Alles zu Ende sei[1]). Dieses irdische Leben genügt der Lebenssehnsucht der Seele keineswegs; es ist ihr zu eng, zu mangelhaft, zu arm, also ungenügend, selbst wenn es nicht auch noch von so kurzer Dauer wäre. Der Trieb der Seele ist auf Besseres, auf größere Glückseligkeit gerichtet, weshalb die Seele niemals ruhig und zufrieden ist in diesem Leibesleben, und ein Zug der Sehnsucht, der Schwermuth und des Schmerzes in ihrem tiefsten Grunde unvertilgbar eingeschrieben steht[2]).

---

1) Träume eines Geisterssehers, W. VII, 106.

2) Das Wort Hiob's in der Schrift: „Der Mensch, vom Weibe geboren, lebt nur eine kurze Zeit und wird mit vielem Elende überhäuft" (Job 14, 1.), hat in den Anschauungen und Ueberzeugungen der Besten und Weisesten aller Jahrhunderte seinen Widerhall gefunden. „Gar nicht geboren zu werden," sagt ein griechischer Dichterheros, „ist das Allerbeste, dann aber, wenn man geboren worden ist, so schnell als möglich dahin zu gehen, woher man gekommen, ist das Zweitbeste." Euripides nennt das Leben ein Uebel, einen fortwährenden Kampf. Dieselben Gedanken finden sich bei fast allen alten Dichtern und Weisen. Das Unglück des Daseins — malheur de l'existence — wie es d'Alembert nannte, ergreift die Seele bisweilen mit unwiderstehlicher Wehmuth, wie das Gefühl der Gefangenschaft einen Gefangenen, der sich nach Freiheit sehnt.

„Ach aus dieses Thales Gründen,
Die der kalte Nebel drückt,
Könnt' ich doch den Ausgang finden,
Ach wie fühlt ich mich beglückt!
Dort erblick' ich schöne Hügel,
Ewig jung und ewig grün;
Hätt' ich Schwingen, hätt' ich Flügel,
Nach den Hügeln zög' ich hin."

Mit diesen Worten hat Schiller in seinem Gedichte: „Sehnsucht" treffend den Trieb der Seele nach einem besseren Dasein gezeichnet.

In gleicher Weiſe unbefriedigt iſt die Seele durch das ihr hienieden zugängliche Wiſſen. Ihr Wiſſenstrieb kennt keine Grenzen. „Nicht wird das Auge ſatt vom Sehen, das Ohr vom Hören.“ (Eccleſ. 1, 8.) Hat die Seele auch Vieles erkannt, ſo weiß ſie, daß ſie noch nichts weiß, daß ein unendlicher Ozean der Wahrheit noch unerkannt und unerforſcht vor ihr liegt. Sie ſehnt ſich nach Durchſchauung dieſer Tiefen, ſie arbeitet an der Löſung des ungeheueren Räthſels, aber hienieden kommt ſie nicht an das Ziel. „Ach Gott!“ möchte ſie mit Göthe wehmüthig ſagen, „die Kunſt iſt lang und kurz iſt unſer Leben[1]). Das Weiterſtreben findet im menſchlichen Leben überhaupt keine Grenzen. Eine jede menſchliche Begierde, nicht blos der Trieb nach Leben und Wiſſen, zielt an und für ſich ſelbſt in die Unendlichkeit hinaus. Unſere Wiſſensbegierde iſt unerſättlich, unſer Ehrgeiz unerſättlich, ja der niedrige Geldgeiz ſelbſt quält und beunruhigt, ohne je eine vollkommene Befriedigung zu geſtatten. Die Empfindung der Schönheit ſucht das Unendliche, das Erhabene reizt uns blos durch das Unergründliche, das ihm anhängt. Die Triebe der Seele zeigen die augenſcheinlichſte Anlage zur Unendlichkeit, und können in dieſem Erdendaſein nicht befriedigt werden, entſprechend dem in ihnen liegenden Drange. Alſo muß es ein anderes Leben geben, ein Daſein, das dieſen Trieben und Anlagen entſpricht, ſomit ein Daſein, das, wie dieſe ſelbſt, keine Grenzen hat, — ein Daſein ohne Aufhören, ein unſterbliches Leben, in welchem die Seele jenen Zielen wirklich näher kommen kann, nach denen es ſie in ihrem tiefſten, innerſten Grunde drängt und treibt.

1) Bekannt iſt die beſcheidene, aber wahre Aeußerung von Iſaak Newton: „Ich weiß zwar nicht, wie ich in der Welt erſcheine; aber mir ſelbſt komme ich vor wie ein Kind, das am Ufer des Meeres ſpielt und ſich damit beluſtigt, daß es dann und wann einen glatten Kieſel oder eine Muſchel ſchwerer als gewöhnlich findet, indeß der große Ozean der Wahrheit unerforſcht vor mir liegt.“ (Brewſter, J. Newton's Leben, überſ. v. B. M. Goldberg, S. 283.)

§. 6.

Wenn man annehmen wollte, daß die Seele sterbe und untergehe, so müßte man, da, wie bereits gezeigt wurde, im Wesen der Seele selbst kein Grund ihrer Zerstörung liegt, einen solchen Grund außer ihr suchen. Einen solchen Grund müßte man daher entweder in ihrem Verhältnisse zu ihrem Leibe, oder in ihrem Verhältnisse zum Absoluten, d. i. zu Gott suchen. Allein in keiner von beiden Beziehungen wird man einen Untergang und eine Zerstörung der Seele begründet finden.

Nicht in ihrem Verhältnisse zum Leibe, denn:

Die Seele ist in ihrem Sein vom Leibe nicht abhängig, sondern umgekehrt, der Leib ist abhängig von ihr[1]). Ein unwidersprechlicher Beweis hiefür liegt darin, daß die Seele das Grundprincip, die erste Entelechie, die Werkmeisterin des Leibes (wie oben bewiesen) ist. Sie wird in ihrem Wesen nicht

---

1) Wenn man dagegen einwendet, daß Störungen, Krankheiten, organische Abnormitäten des Körpers auch Störungen und Hemmungen der Seelenthätigkeit bedingen, so darf nicht vergessen werden, daß solche Störungen nicht das innere Seelenleben, sondern nur die Manifestationen des Seelenlebens nach außen berühren. „Andererseits darf auch nicht übersehen werden, daß die Selbstbestimmung des Geistes, die Affecte des Gemüthes, die Arbeit des Denkens, die Bilder der Phantasie hinwieder auf das leibliche Leben einflußreich zurückwirken. Eine solche Rückwirkung setzt doch auch im Geiste einen eigenen Grund und Bestand voraus; denn wäre er selbst nur Effect der organischen Functionen, so wäre ihm in keiner Weise eine Initiative und eine Bestimmung derselben möglich. Und wenn man aufrichtig sein will, wird man behaupten können, daß es bisher der Physiologie gelungen sei, die Thatsachen des Geistes aus der Organisation abzuleiten? Gesteht nicht der ehrliche Forscher, wenn er auch ganz auf materialistischer Basis steht, zu, daß das Bewußtsein selbst schon unerklärlich sei; um wie viel mehr muß es nun erst diese reiche Welt der Thatsachen des Bewußtseins sein?" (Joh. Huber, die Idee der Unsterblichkeit, S. 73.)

ſtärker, wenn der Leib wächſt, ſie wird in ihrem Weſen nicht ſchwächer, wenn er abnimmt, und es berührt ihr Weſen nicht, wenn er ſtirbt und ſich auflöſt, ſo wenig, als es das Weſen und Leben des Künſtlers, z. B. des Baumeiſters berührt, wenn das Haus, das er gebaut hat und bewohnt, baufällig wird.

Die Seele kann *ohne* den Leib thätig ſein. Dies beweiſt die Thatſache, daß ſie ihre Thätigkeit ſchon zu der Zeit entwickelt, da ſie noch keinen körperlichen Organismus hat, den ſie ja eben erſt bilden muß. Dies beweiſt auch ihre Kraft, ſich ſelbſt zu beſtimmen, ſich ſelbſt zu wollen, zu fühlen, zu denken *ohne* Mitwirkung des Leibes, ja dem Leibe ſelbſt entgegenzuwirken, ihn zu beherrſchen, ihn zu bewegen, und ſich über ihn und außer ihn zu erheben. Dies beweiſt ferner die Thatſache, daß ihre geiſtige Kraft in dem Maaße ſich ſteigert, als ſie vom Leibe momentan ſich löſt und frei fühlt.

Weil alſo die Seele ein vom Leibe unabhängiges, ſelbſtſtändiges Weſen iſt, ſo wird ſie nicht in ſeinen Untergang und Zerfall verflochten. Weil ſie *ohne* ihn denken, fühlen und wollen kann, ſo kann ſie *ohne* ihn auch *ſein*. Weil ſie eine *ſelbſtſtändige*, bewegende und belebende Kraft iſt, ſo kann ſie als ſolche auch exiſtiren, wenn das von ihr bewegte und belebte Subſtrat der Zerſtörung und Auflöſung verfällt, ſo wie die erwärmende Kraft nicht aufhört, zu ſein, wenn das von ihr Erwärmte zerſtört würde, und das Licht nicht erliſcht, wenn der von ihm beleuchtete Gegenſtand zu Grunde geht.

In dem Verhältniſſe der Seele zu ihrem Leibe liegt alſo keine Urſache ihres Unterganges und keine Veranlaſſung zu ihrer Zerſtörung.

Aber auch in ihrem Verhältniſſe zu Gott, dem Abſoluten, iſt eine ſolche Urſache oder Veranlaſſung nicht begründet. Sollte nämlich Gott für die Seele Urſache des Unterganges ſein, ſo müßte dieſelbe durch einen Willensact Gottes *vernichtet* werden. Nun will aber, wie ſchon oben gezeigt wurde, Gott nichts von dem, was von ihm erſchaffenes Sein und Leben iſt, der

Vernichtung anheimgeben, nicht nur, weil es kein Nichts gibt, sondern auch, weil Gott, der das absolute Sein und Leben ist, nicht den Willen hat, Etwas, dem er einmal das Sein gegeben, zu vernichten. »Nihil odisti eorum, quae fecisti,« heißt es in der heiligen Schrift[1]). Vernichtung liegt nicht in Gottes Idee; es kann also keine Vernichtung geben.

§. 7.

Geht man endlich auf die Frage ein: warum der menschliche Leib nach einem verhältnißmäßig kurzen Dasein von der Seele getrennt werde und zerfalle, so wird Niemand leugnen, daß dieser Vorgang einen vernünftigen Zweck haben müsse. Ohne Zweck geschieht nichts in der Natur und im Universum. Nun ist Vernichtung eines Seienden überhaupt kein Zweck, vielmehr wäre das Vernichten eines Seienden etwas Zweckwidriges, Vernunftwidriges. Jeder Veränderung eines Dinges liegt aber ein vernünftiger Zweck zu Grunde. Ein solcher Zweck kann nur darin bestehen, daß ein Wesen, welches veränderlich ist. wenn eine wirkliche Veränderung an ihm vorgeht, dadurch von einem minder vollkommenen Zustande des Seins in einen besseren, vollkommeneren Zustand übergeführt werden könne.

Weit entfernt also, die Seele zu vernichten, tritt der Tod des Leibes nur zu dem Zwecke ein, um der Seele ein vollkommeneres Dasein zu ermöglichen. Der Leib zwar wird nicht unmittelbar vervollkommnet durch den Tod; denn er löst sich beim Tode in seine Elemente auf und verliert seine Form. Die Hülle der Seele also zerfällt im Tode, der Zweck dieses Zerfalles ist Lösung der Seele von ihrer körperlichen Hülle. Die Lösung, welche zu einem besseren Zustande führt, ist aber Befreiung[2]). So ist also das Sterben keineswegs eine

1) Sap. 11, 25.

2) Schelling fragt, ob es nicht natürlich sei, daß, wenn die eine Gestalt des Leibes zerfalle, in der das Innere vom Aeußeren gefesselt

Vernichtung, ſondern ein Mittel zur Vervollkommnung, zur Befreiung der Seele. Nicht vernichtet wird alſo die Seele durch den Tod, ſondern freier kann ſie werden [1]), und wenn ſie freier wird, wird ſie wirklicher, kräftiger, ſeliger, als vorher, d. h. ſie tritt in ein höheres Sein und Leben ein. Allerdings wird dieſe Freiheit der Seele keine vollkommene und unendliche ſein, wie die Freiheit des Abſoluten; die Seele wird nicht gänzlich aller Potenzialität, aller Beſchränktheit entkleidet; aber auch dieſe wird vollkommener ſein, als die frühere, und an der freien Action und Lebensbethätigung weniger hinderlich. — So iſt der Tod des Leibes nicht die

---

war, dagegen die andere frei werde, in welcher das Aeußere vom Inneren aufgelöſt und gleichſam bewältigt werde? Dieſe Befreiung der inneren Lebensgeſtalt von der äußeren, die ſie unterdrückt halte, ſei eben der Tod, und dieſer ſei nothwendig, weil jene zwei Lebensgeſtalten, da ſie nach dem Herabſinken der Natur in das blos Aeußerliche nicht zumal ſein konnten, nacheinander ſein müſſen. (Schelling, Clara, S. 76—78.)

1) „Dieſe kennen," ſchreibt Seneka, „ihr eigenes Elend nicht, welche den Tod nicht als die ſchätzbarſte Wohlthat der Natur preiſen; . . der Tod erlöſt, wider den Willen des Herrn, aus der Sklaverei; er nimmt den Gefangenen ihre Ketten ab, er führt aus dem Kerker heraus." Consolat. ad Marc. c. 20. Auch die heilige Schrift faßt den Tod als eine Befreiung auf: „Die Zeit meiner Löſung," ſchreibt Paulus, „ſteht bevor" (2 Tim. 4, 6.); er ſehnt ſich danach, aufgelöſt zu werden, um bei Chriſtus zu ſein. (Philipp. 1, 23.) So an die Römer 8, 23; man leſe auch bei Job 3, 19, und andere Stellen der Schrift. Vielfach iſt dieſe Wahrheit auch bei Dichtern ausgeſprochen. So bei Petrarka: »La morte è il fin d'una prigione oscura.« Torquato Taſſo läßt im befreiten Jeruſalem den nach dem Tode ſich ſehnenden Gottfried ſeufzen:

»— — — Il mortal laccio
Sciolgasi omai, s'al restar
Qui m'è impaggio.«

Vernichtung der Seele, sondern ein naturgemäßer Schritt zur weiteren Entwickelung, zur höheren Vervollkommnung ihres Seins und Lebens. Diese allein ist der wahre, vernünftige Zweck des Processes, den wir Tod nennen, und wer diesen vernünftigen Zweck nicht anerkennt, der leugnet Vernunft und Zweckmäßigkeit überhaupt, mithin auch die seines eigenen Daseins.

§. 8.

Aus dem, was bisher über das Wesen der Seele und über ihre Unsterblichkeit gesagt worden ist, wird die Unstichhaltigkeit verschiedener Einwürfe wider die Unsterblichkeitslehre von selbst sich ergeben.

Im Nachstehenden sollen einige dieser Einwürfe eine kurze Würdigung finden.

(Cant. 14. st. 7.) In der Fortsetzung von Nathan der Weise sagt Nathan zu Saladin:

„— — Freue dich der nahen Ernte. —
— — Je mehr der Frühling hienieden
In Dunkel eingehüllt ist, desto froher
Muß ihm der Uebergang zum Sonnenglanz
Der vollen Wahrheit sein! Wir Andere, sieh!
Wir irren noch umher auf dunkler Erde
Durch Labyrinthe! Dir entfesselt sich
Die Seele," u. s. w. (Siehe oben S. 4.)

Und Schiller läßt Maria Stuart sagen:

„Was klagt ihr, warum weint ihr? Freuen solltet
Ihr euch mit mir, daß meiner Leiden Ziel
Nun endlich naht, daß meine Bande fallen,
Mein Kerker aufgeht und die frohe Seele sich
Auf Engelsflügeln schwingt zur ew'gen Freiheit!" —

So schreibt schon Cicero:

»Nos vero, si quid tale acciderit, ut a Deo denunciatum videatur, ut exeamus e vita, laeti et agentes gratias pareamus, emittique nos e custodia et levari vinculis arbitremur.« Tuscul. quaest. L. I. n. 118.

1. Einige weisen, um die Körperlichkeit und Sterblichkeit der Seele darzuthun, darauf hin, daß die Seele mit dem Leibe in ihrer Kraft und in ihrem Leben abnehme und zunehme, und daß in der ersten Kindheit des Menschen, dann im späten Alter desselben, wie die Kraft des Leibes, so auch die Kraft und Thätigkeit der Seele nur sehr gering und schwach sei.

Auf diesen Einwurf ist zu entgegnen:

In den besagten Lebensstadien der Kindheit und des Alters ist nur die Aeußerung, d. i. die Bethätigung der Seelenpotenzen nach außen, nur das Hervortreten derselben in das persönliche Bewußtsein geringer und schwächer, keineswegs ist aber die Seele ihrer Substanz und Wesenheit nach schwächer. So ist z. B. auch im Schlafe und in der Trunkenheit die Bethätigung der Seelenkräfte nach außen, und dasjenige, was man persönliches Bewußtsein nennt, sehr geschwächt und beschränkt; aber es liegt die Ursache dieser Erscheinung keineswegs im Wesen, d. i. in einer inneren Schwäche der Seele, sondern in einer Affection des Gehirns, des Werkzeuges der Seele, weshalb diese Schwäche, sobald jene Affection beseitigt ist, sofort verschwindet. Was die Seele während der ersten Kindheit des Menschen noch nicht äußern kann, weil sie erst die zu dieser Aeußerung nöthigen Organe auszubilden hat, zeigt sie durch desto intensivere Lebensthätigkeit nach innen, wie schon anderswo [1]) bezüglich des wunderbaren Schaffens und Wirkens der anima vegetativa gezeigt wurde. Wenn die äußere Lebensbethätigung der Seele gewöhnlich im Greisenalter nachläßt, so rührt dies theils von der zunehmenden Schwäche und Paralyse der Organe [2]), von der zunehmenden Vertrockenung der Gehirnsubstanz und ihrer Flüssigkeiten, also von

1) Siehe Kosmos und Psyche, S. 133 ff.

2) Vgl. Burdach, Die Physiologie als Erfahrungswissenschaft, III, 740.

der ebendamit wachsenden Untüchtigkeit derselben für die Aufnahme und Fortleitung der seelischen Strahlungen her, theils aber liegt der Hauptgrund dieser Erscheinung darin, daß die Seele des schwächlichen Greises bereits mehr und mehr vom Körperlichen und von ihrer Verbindung mit der Außenwelt zurücktretend und in ihr eigenes inneres geistiges Leben zurückkehrend, ihre Thätigkeit nach außen, einem natürlichen Zuge nach innen folgend, freiwillig mehr und mehr aufgibt.

Daß die körperliche Schwäche des Greises keineswegs eine Schwäche seines immanenten Seelenlebens involvirt, beweisen Tausende von Thatsachen. Viele Greise haben noch bei größter körperlicher Schwäche eine intensive Geisteskraft bethätigt[1]), wie denn häufig selbst einige Augenblicke vor Eintritt des Todes ein wunderbares Hervortreten der Seelenkraft, des Erkennens, Wissens und Wollens sich bekundet. Da ist dann die Seele der Phönix, der schon während des Zerfallens der leiblichen Organe, frei werdend von den Banden, seine Schwingen auszubreiten beginnt[2]). „Bei Annäherung des Todes," schreibt Cicero,

---

1) Man denke z. B. an Sophokles, der noch im hohen Alter sein schönstes Werk, den Oedipus auf Kolonos, gedichtet, — an Plato, der seine wissenschaftliche Thätigkeit noch im hohen Alter dusch Produzirung seiner inhaltsreichen Schriften: Timäus und die Gesetze bewies, — an den großen Kirchenlehrer Augustin, von dem Possidonius schreibt, daß er das Wort Gottes bis zu seinem Tode unabläßig, schwungvoll und kräftig, verständig und weise gepredigt habe. (In vita c. 31.) So haben auch Leibnitz, Alexander von Humboldt, Göthe, Schelling noch bis zu ihrem letzten Lebensabende vollgiltige Beweise von ihrer ungeschwächten geistigen Kraft geliefert. Mit Recht heißt es bei Job: »In antiquis est sapientia et in multo tempore prudentia« 12, 12. Das Wort Cicero's: »Temeritas est florentis aetatis, prudentia senectutis« (de senectute) ist bekannt.

2) „Es gibt eine wichtige, ungeheuere Weltgeschichte," sagt Jean Paul, „die der Sterbenden; aber hier auf der Erde werden uns ihre Blätter nicht aufgeschlagen." Herder, der so viel über die mensch-

„ist die Seele viel göttlicher.“ Das Bewußtsein wacht in der Stunde des Todes mit doppelter Schärfe auf, und mahnt den Sterbenden zur Sinnesänderung[1]). In der That! die Erfahrung zeigt, daß bei Sterbenden namentlich das Gedächtniß oft eine außerordentliche Treue bekundet, und daß Sterbende sich oft längst vergangener Dinge, fast in Vergessenheit gerathener Ereignisse bis in's kleinste Detail erinnern. Deswegen behauptet J. H. Fichte in seiner Anthropologie mit Recht, daß jemals Erlebtes eigentlich gar nicht vergessen, d. h. der Substanz des Geistes und seinem Bewußtsein gar nicht mehr entrissen werden könne.

Die Seele also hängt in ihrem Ansichsein und inneren Leben nicht von dem Abnehmen oder Zunehmen ihres Körpers ab. Sie hat ja diesen selbst gebildet und geformt, und hält ihn und seine Theile zusammen; sein Zunehmen und Abnehmen ist also ihr Werk, keineswegs ist sie das Product dieses Zunehmens oder Abnehmens; und wie der Baumeister nicht stärker und kräftiger wird, indem er ein Haus aufbaut, und nicht

---

liche Seele nachgedacht hatte, sagte einige Augenblicke vor seinem Tode: „Wie wird mir jetzt Alles so klar, daß ich nur bedauere, es nicht mittheilen zu können!“ (Burdach, Physiologie, III, 614.)

1) »Appropinquante morte anima multo est divinior. Jacet enim corpus dormientis ut mortui, viget autem et vivit animus, quod multo magis faciet post mortem, quum omnino corpore excesserit.« (De divinatione I, 30. 63.) Nach unbestreitbaren Erfahrungen tritt bisweilen in der Seele des Sterbenden auch jener Zustand ein, den man »clairvoyence«, Hellsehen, nennt. Treffend schildert diesen Zustand Passavant (Untersuchungen über Lebensmagnetismus und Hellsehen, S. 253.). „Wer sollte es bestreiten,“ fragt Fr. Splittgerber, daß sich in solchen Zuständen thatsächlich das den Tod überwindende und für ein höheres Dasein angelegte Wesen des menschlichen Geistes aufschließt, welches, je mehr die Bande des Materiellen im Streben gelockert werden, desto mehr durch die verhüllende Decke des Irdischen hindurchscheint?“ (Schlaf und Tod, Halle, 1866.)

ſchwächer, indem er es abbricht, ebenſo iſt auch die Seele in ihrem inneren Sein und Weſen von den veränderlichen Zuſtänden ihres leiblichen Organismus durchaus unabhängig. —

2. Man will wider die Unſterblichkeit der Seele auch den Satz geltend machen, daß Alles, was einen Anfang hat, auch ein Ende haben müſſe[1]).

Dieſer Satz iſt aber nicht allgemein richtig. Er gilt nur hinſichtlich des Zuſammengeſetzten. Das Zuſammengeſetzte kann als ſolches einen Anfang nehmen, indem es vorher, ehe die Zuſammenſetzung ſeiner Beſtandtheile geſchah, gar nicht wirklich war; und da keine Zuſammenſetzung ewig dauert, weil das Zuſammengeſetzte ſich nicht ſelbſt in der Zuſammenſetzung erhalten kann, und nichts ewig iſt, was nicht das Princip des ewigen Seins in ſich ſelbſt trägt, ſo iſt das Zuſammengeſetzte als ſolches nothwendig ein Endliches. Nun iſt aber die Seele kein zuſammengeſetztes, ſondern ein einfaches, d. h. immaterielles Sein und Leben; folglich hat der Satz: Was einen Anfang hat, hat auch ein Ende, — auf ſie keinen Bezug.

3. Gegen die Unſterblichkeit wird ferner eingewendet, daß die Trennung der Seele vom Leibe ein gewaltſamer Vorgang ſei, — ein processus violentus, — da die Seele ihrer Natur nach eben nach der Vereinigung mit dem Leibe ſtrebe; ein ſolcher gewaltſamer Vorgang aber müſſe das Leben der Seele nothwendig zerſtören.

Allein abgeſehen davon, daß nur das Zuſammengeſetzte, nicht aber das Einfache, wie es die Seele iſt, durch einen violenten Vorgang zerſtört werden kann, muß widerſprochen werden, daß die Trennung der Seele vom irdiſchen Leibe ein gewaltſamer Proceß ſei. Dieſer Proceß iſt vielmehr ein natürlicher Entwickelungs-Schritt ſowohl für die Seele, als für den Leib; für dieſen, weil alles Materielle ſeiner Natur nach und nothwendig veränderlich iſt, daher nie dauernd in einer beſtimm-

1) Ariſtoteles, De coelo, c. 12.

ten Daseinsform verharren kann. — für die Seele, weil sie ihrer Natur nach vorwärts und aufwärts strebend, selbst einen Zug, einen Trieb nach Lösung ihrer hemmenden Verbindung mit dem Körperlichen in sich trägt, und daher in dem Maaße sich freier und lebendiger fühlt, je mehr die Lösung von ihm vorschreitet. Wollte man demnach von einem gewaltsamen Zustande der Seele reden, so müßte man ihn vielmehr eben in ihrer Fesselung an das irdische Leibliche und Grobsinnliche finden, welche ihr Leben bindet, beschwert, hemmt und gewaltsam niederhält. Darin, daß die Seele ihrer Natur nach vorwärts und aufwärts strebt, liegt denn auch die Erklärung, warum die Seele in ihrem innersten Wesen nach Freiheit ringt, nach einer Freiheit, welche sie als relatives, darum beschränktes und unvollkommenes Wesen zwar niemals vollkommen erreichen, aber doch mehr und mehr gewinnen kann, indem sie von niedereren und unreineren Verbindungen mit dem Körperlichen allmälig zu höheren und reineren emporsteigt.

4. Ein weiterer Einwand liegt in der Behauptung Feuerbach's, daß die Vernunft und das Selbstbewußtsein selbst der Grund der Vernichtung des individuellen Lebens der Seele sei, indem der Denkende sich selbst von seiner besonderen Individualität unterscheide, im Denken diese außer sich lassend und in die Allgemeinheit der Vernunft sich erhebend, so daß sie also als particulares Individuum selbst sich verliere und vernichte [1]).

Darauf ist zu erwidern, daß Dasjenige, was denkt, nothwendig auch ist, daß also das Denken der Seele nicht Grund ihrer Vernichtung, d. h. ihres Nichtseins, sein kann. Die Seele bleibt, also auch im Denken seiend, und zwar nicht etwa nur im Allgemeinen seiend, d. i. aufgegangen und verschwommen, sondern sie bleibt ein individuell Seiendes, ein „particulares" Individuum. Indem sie nämlich im Denken in die sog. „Allgemeinheit der Vernunft" sich zu erheben strebt, erreicht sie

1) Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, W. III, 63.

doch dieſe niemals, ihr Denken bleibt immer ein beſchränktes, beſtimmtes, endliches. Die Seele kann ja im Denken niemals über die Grenzen ihres eigenen Seins hinausgehen, daher niemals ihre Individualität außer ſich laſſen und verlieren. Sie bezieht das Gedachte überdies als errungenes Eigenthum und als ein Reſultat ihrer eigenen Thätigkeit ſtets auf ſich, und es iſt das in ihr hervortretende Gefühl der Zufriedenheit oder Unzufriedenheit über den Gegenſtand ihres Denkens weit entfernt, ein Sichſelbſtverlieren der denkenden Seele, ein Heraustreten aus ihrer Individualität zu beweiſen; es beweiſt vielmehr ein Vergleichen, ein Gegenüberhalten der Seele und ihres individuellen Seins gegen das von ihr Gedachte, woraus von ſelbſt ſich ergibt, daß die Seele bei jedem Denken ihre Individualität jedesmal *actu* ſetzt und neu gewinnt.

Andererſeits iſt, wie bereits angedeutet, undenkbar, daß Etwas aus eigener Kraft über und außer ſich ſelbſt ſich erheben könnte. Das Denken iſt eben eine Kraft der Seele ſelbſt, und zwar eine beſchränkte, keine unendliche, wie die ſogenannte „allgemeine Vernunft"; es bleibt alſo das Denken, wie hoch es ſich auch erheben mag, immer innerhalb ſeines eigenen beſchränkten Rahmens, immer ein Denken der individuellen Seele als ſolcher; es wird kein Denken der „allgemeinen," d. i. ſchrankenloſen und unendlichen Vernunft. Daß ſich die Seele durch eigene Kräfte zu dieſer unendlichen Vernunft und zur Einheit mit derſelben erheben könne, widerſpricht ſchon der Erfahrung, welche die Mangelhaftigkeit und Beſchränktheit des menſchlichen Denkens und Erkennens, ſowie die Unmöglichkeit, das Unendliche im menſchlichen Geiſte vollkommen zu erfaſſen, nur allzu fühlbar zeigt.

Hiezu kommt noch zu erwägen, daß die Seele nicht nur ein individuelles Denken, ſondern auch ein eigenes, individuelles Wollen beſitzt, und daß ſie, wenn ſie als Individuum ſich ſelbſt verlieren müßte, auch ihr individuelles Wollen verlieren, und es, wie das Denken, in das „Allgemeine", d. h. in

das unendliche Wollen erheben müßte. Dies ist der Seele aber schon deswegen unmöglich, weil sie, so lange sie ist, stets sich selbst will und vermöge ihrer Natur wollen muß, demnach, was sie immer will, also auch das Unendliche, nur um ihrer selbst willen wollen kann, so daß es ihr unmöglich bleibt, irgend Etwas, sei es auch das „Allgemeine", um den Preis ihres Sichselbstverlierens zu wollen. Denn nichts, was einen eigenen Willen hat, wie die Seele, kann etwas außer ihm Seiendes wollen, ohne vor Allem sich selbst zu wollen [1]). Will und verlangt die Seele das Unendliche, so will und verlangt sie es eben für sich; in diesem Egoismus liegt eben ihre Individualität, eben die Schranke ihres Seins, welche sie durch steigende Sehnsucht, Erhebung und Hingebung an das Unendliche und Göttliche zwar erweitern, niemals aber beseitigen und los werden kann, weil sie nie aus sich selbst herauszutreten vermag. Das Endliche kann niemals zum Unendlichen werden.

5. Ein weiterer Einwurf gegen die Unsterblichkeit liegt in der Bemerkung Kant's gegen Mendelssohn, daß, wenn man auch die Einfachheit der Seele zugeben wollte, daraus doch noch nicht eine unendliche Dauer derselben gefolgert werden könne, indem sie als intensive Größe auf geringere Grade herabsinken, und, wiewohl nicht durch Zertheilung, doch durch allmälige Nachlassung — remissione — ihrer Kräfte in Nichts verwandelt werden könne. Denn selbst das Bewußtsein habe jederzeit einen Grad, der immer noch vermindert werden könne, folglich auch das Vermögen, sich seiner bewußt zu werden [2]).

Darauf läßt sich entgegnen, daß in dieser Kant'schen Beweisführung ein fallacia non causae ut causae liegt; denn

---

1) „Der Geist," sagt Fichte, „vermag nichts außer sich zu lieben, außer also, daß er es aufnimmt in die Ewigkeit seines Glaubens und seines Gemüthes." (Reden an die deutsche Nation, W. VII, 395.)

2) Kritik d. rein. Vernunft, Supplem. XXVII. W. II, 792.

der Beweisgrund, als ſei die Seele eine „intenſive“ Größe, iſt nicht richtig. Die Seele iſt keine intenſive Größe in dem Sinne als ob ſie eine leere Kraft *ohne ſelbſtſtändige* Exiſtenz in ſich, d. h. *ohne Subſtanz* wäre. Sie iſt eine *ſubſtanzielle* Kraft, oder vielmehr eine Subſtanz, und zwar, wie an einem andern Orte[1]) gezeigt wurde, eine *einfache* Subſtanz mit verſchiedenen *Kräften*. Es können einzelne Kräfte derſelben vorübergehend nachlaſſen, oder ſich ſteigern, ſich entwickeln zur größeren Actualität, oder zur größeren Potenzialität elangueſciren; immer aber *bleibt* deren Wurzel und Fundament in der Subſtanz der Seele. Man ſetze den Fall, daß es Augenblicke gebe, wo eine Potenz der Seele erſchlafft, erſchöpft und ermattet, — folgt dann daraus, daß die Seele ſelbſt nicht mehr *ſei*, daß ihre *Subſtanz* aufgehört habe, zu exiſtiren? Hätte die Seele z. B. ihre ſenſitive Kraft gänzlich verloren, wenn ſie im Schlafe, in der Ekſtaſe u. dgl. nichts mehr von der Außenwelt empfindet? Oder kehrt nicht dieſes Vermögen immer wieder mit ungeſchwächter Thätigkeit zurück, ſobald der Zuſtand des Schlafes u. dgl. aufhört? Oder folgt denn überhaupt, daß wenn ein Vermögen, eine Fähigkeit aufhört, wirkliche Thätigkeitsäußerungen zu ſetzen, das *Princip* dieſer Fähigkeit aufgehört habe? Hört der Künſtler auf, hört ſein Genie auf, zu exiſtiren, wenn er nicht mehr wirklich malt oder zeichnet? — Es kann alſo auch das Bewußtſein (d. i. das *perſönliche* Bewußtſein) vermindert werden oder verſchwinden, ohne daß das ihm zu Grunde liegende *Princip* verſchwindet und aufhört, zu exiſtiren; denn dieſes iſt eine einfache Subſtanz und kann nicht vernichtet werden, weil es eine Vernichtung eines einfach und ſubſtanziell Seienden, wie oben wiederholt dargethan wurde, nicht gibt.

Und wollte man annehmen, daß die Seele durch Aeußerung ihrer Kräfte ſich ſelbſt erſchöpfen und vernichten könnte, ſo

1) S. meine Schrift: „Kosmos und Pſyche“, S. 94 ff.

müßte man annehmen, daß eine einfache, in ſich ſelbſt lebendige Subſtanz, wie die Seele, ſich ſelbſt verlieren, daß alſo Dasjenige, was an ſich Leben iſt, ſich ſelbſt das Leben nehmen, das Leben alſo die eigene Urſache ſeines Todes ſein könne, — eine Annahme, die undenkbar und ein Abſurdum iſt.

Bei der Annahme, daß die Seele durch Bethätigung ihrer Kräfte zuletzt ſich ſelbſt erſchöpfen und ihr eigenes Weſen verausgaben, ſomit ſich ſelbſt vernichten könne, vergäße man überdies, daß die Seele niemals ohne innigeren oder ſchwächeren Contact mit dem Abſoluten, mit Gott, ſein kann, in welchem ja eben ihr Leben und Sein wurzelt, und daß aus dieſem ewigen und unendlichen Quelle alles Seienden auch der Seele immer wieder neues Leben zuſtrömt, ſomit eine Erſchöpfung des Seins und Lebens der Seele ſchon aus dieſem Grunde undenkbar iſt. — Die Erfahrung zeigt überdies, daß jede Anſtrengung der Seelenkräfte, wenn ſie auch die materiellen Organe ermüdet und erſchöpft, die Denkkraft ſelbſt, weit entfernt zu ſchwächen und zu erſchöpfen, vielmehr übt, ſtärkt und zur volleren Intenſität entwickelt. —

6. Manche glauben, gegen die Unſterblichkeitslehre mit der Anſicht auftreten zu können, daß das Weltall als Geſammtoffenbarung der Gottheit nothwendig grenzen- und größenlos ſei, demnach keiner Vermehrung und Verminderung fähig ſein könne, daß aber eine Vermehrung angenommen werden müßte, wenn die täglich entſtehenden, menſchlichen Individuen nicht wieder untergingen, ſondern für alle Zukunft erhalten blieben.

Die völlige Bedeutungsloſigkeit dieſes Einwurfes liegt am Tage. Wäre nämlich die Welt wirklich grenzen- und größenlos, d. h. unendlich, ſo wäre ſie einer Vermehrung durch individuelle Exiſtenzen in unendlichem Maaße, alſo einer Vermehrung ohne Grenzen, fähig, oder vielmehr es wäre jede, wenn auch noch ſo unbeſchränkte Vermehrung der Individuen für die Welt eben keine Vermehrung, weil eine unendliche Zahl, wenn ſich eine ſolche denken ließe, eine Vergrößerung oder Vermehrung durch

irgend einen Zuwachs nicht empfinge. Sowie die Nulle nicht geringer wird, wenn ich tausend Zahlen von ihr abziehe, so kann auch das Unendliche nicht größer werden, wenn ich tausend hinzusetze.

Uebrigens nimmt diesen Standpunkt nur der Materialismus ein, der die Seele als ein Materielles auffaßt, was sie, wie schon in der Schrift „Kosmos und Psyche", S. 96, dargethan wurde, nicht ist. —

7. Wenn Ed. v. Hartmann in seiner „Philosophie des Unbewußten," S. 703, die individuelle Fortdauer der Seele leugnet, indem er die Individualität überhaupt nur als eine Erscheinung des „alleinen Unbewußten" darstellt, welche Erscheinung im Tode verschwinde, so hat er die wahre Natur der Seele gänzlich verkannt. Schon anderswo haben wir die Substanzialität und Individualität der Seele gegenüber der Ansicht, als sei die Seele eine bloße Kraftäußerung, Modification u. dgl. des „alleinen Unbewußten", dargethan[1]). Daß die Seele keine „Erscheinung" des Absoluten oder alleinen Unbewußten sein kann, geht schon aus dem Selbstbewußtsein der Seele, aus dem Bewußtsein ihrer Ichheit hervor, vermöge dessen sie sich selbst als ein von jedem anderen Seienden Verschiedenes, Selbstständiges weiß und will. Eine bloße Erscheinung könnte unmöglich als selbstständiges Ich sich wissen und wollen, noch weniger als solches sich bethätigen, wie es die menschliche Seele thut, indem sie sich nicht nur jeder anderen Seele, sondern auch dem sogenannten „Unbewußten" selbst als einem Andern verschließen und entgegenstellen kann. Von einem eigenen, freien Willen der Seele, von einem Willensgegensatze der Seelen gegeneinander und gegenüber dem Absoluten (dem „alleinen Unbewußten"), ebenso von einem sich Unglücklich-Wissen der Seele, von einem Herabsinken der Seele

1) S. obige Schrift, S. 102.

in Unwiſſenheit, Elend und Unzufriedenheit, von einem Verlangen nach höherem Sein und Leben, nach Befreiung vom Leibe und nach Freiheit überhaupt könnte keine Rede ſein, wenn die Seele eine bloße Erſcheinung des „alleinen Unbewußten" wäre.

Auch kann doch nichts als das Gegentheil von dem erſcheinen, was es ſeinem Weſen nach iſt. Das ſeinem Weſen nach Unbewußte wäre als ſolches bewußtlos, willenslos, empfindungslos und unfrei. Wie wäre es denkbar, daß dieſes als ein Wollendes, ſich ſelbſt Wiſſendes, Freies, Empfindendes, ſich ſelbſt und ſeine Zuſtände Fühlendes in die Erſcheinung träte? Was ſeinem Weſen nach ein Unbewußtes iſt, hat gar keinen Trieb, zum Bewußtſein zu kommen; und was dieſen Trieb nicht hat, kann eben deshalb niemals ein Selbſtbewußtes werden. Ein ſolches „Unbewußtes" wäre eine dunkle, ſtarre, kalte Sonne, welche dennoch als leuchtende, flüſſige, wärmende Lichtſubſtanz zur Erſcheinung käme! Eine ſolche Theorie ſtünde mit dem Axiom, wonach nichts etwas geben oder wirken kann, was es ſelbſt nicht hat, dann mit dem anderen Axiom, wonach Gleiches nur ihm Aehnliches hervorbringen kann, und die Wirkung immer ähnlich iſt ihrer Urſache, im offenen Widerſpruche. Es iſt alſo eine grundfalſche Prämiſſe, daß die Seele eine bloße Erſcheinung eines ſogenannten „alleinen Unbewußten" ſei, folglich iſt auch der daraus abgeleitete Schluß, daß die Seele als bloße Erſcheinung im Tode in Nichts verſchwinde, falſch. Alle geſunde Theorie und Erfahrung bezeugt vielmehr, daß die freie, wollende, denkende, ſelbſtbewußte Seele eine ſelbſtſtändige, einfache Subſtanz iſt. Daß eine ſolche unzerſtörbar iſt und nicht vernichtet werden kann, und daß ſie in ihrer Exiſtenz vom Leibe nicht abhängt und vom Tode deſſelben gar nicht berührt wird, iſt unbeſtreitbar. —

»Nolite timere eos, qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere.« Matth. 10, 28. Die Wahrheit der Unſterblichkeit bleibt der koſtbarſte Troſt der Menſchheit.

„Manch' ſchöne Ausſicht kann man leicht verbau'n;
Doch nicht die ſchönſte, die: mit Gottvertrau'n
Nach jenſeits über Zeit und Grab zu ſchau'n!)."

---

1) Richard Roos. Eben ſo einfach, als wahr und innig empfunden, ſind die Verſe von Franz von Kobell:

„Die Lerche."

„Sie trugen zum Kirchhof ein Mädchen hin,
Es wallten die ſchwarzen Fahnen,
Ein dumpfer Trauerchor begann,
Des Ganges Ernſt zu mahnen.

Sie ſenkten den Sarg zur Erde tief,
O Herr, es war dein Wille!
Nun kniete Alles im Gebet
Und ringsum ward es ſtille.

Es war ſo ſtill, in Wehmuth ſah
Der Blick zur Erde nieder,
Die Blume, die ſo kurz geblüht,
Kein Maien bringt ſie wieder! —

Da ſchwebt eine Lerche über das Grab,
Sie ſchwingt ſich leicht und leiſe,
Und wirbelt nun zum Himmel auf,
Und ſingt ihre liebe Weiſe. —

O Lerche, thränenfeucht das Aug'
Wie lauſcht' ich deinen Tönen,
Sie klangen, als wollten ſie das Herz
Mit ſeinem Leid verſöhnen!

O Lerche, die vom Frühling du
Als Bote bringſt die Kunde,
Gedeutet hab' ich mir dein Lied
Zum Troſt in jener Stunde!"

Drittes Kapitel.

Beweise für die Immaterialität und Unzerstörbarkeit der Seele, geschöpft aus ihrem Verhältnisse zu ihren leiblichen Sinnesorganen.

§. 9.

Einen weiteren, sehr evidenten Beweis über die Unsterblichkeit, resp. Immaterialität und Unzerstörbarkeit der Seele als einer einfachen und incorruptiblen Substanz kann jeder Denkende entnehmen aus dem Verhältnisse, in welchem dieselbe zu ihren leiblichen Sinnesorganen, nämlich zu den fünf Sinnen, zum Gehirn, zum Rückenmark und zu den Nerven steht.

Bevor wir jedoch näher hierauf eingehen, mögen die Ansichten Erwähnung finden, welchen einige der hervorragenderen Philosophen huldigten; sonach sollen mehrere bedeutungsvolle Thatsachen besprochen werden, welche auf anatomisch-physiologischem Wege constatirt, und wesentlich geeignet sind, über das Verhältniß der Seele zu ihren Sinnesorganen und über die Natur der ersteren Licht zu verbreiten.

§. 10.

Die Anhänger des modernen, crassen Materialismus haben die Frage über das Verhältniß der menschlichen Seele zu ihren Sinnesorganen einfach damit beseitigt, daß sie die Existenz einer Seele, also eines immateriellen Agens und Lebensprincipes ganz und gar leugnen. Gibt es nun überhaupt keine immaterielle Seele, so fällt diese Frage von selbst hinweg. Bei den Sinneswahrnehmungen und beim Empfinden kann somit eine Seele gar nicht in Betracht kommen; jede Empfindung ist dann weiter nichts, als ein materieller Vorgang. Des Gehirns „Bewegun-

gen", „Umsetzungen", „Zusammenwürflungen". diese sogenannte „Hirnacte" sind allein Dasjenige, was man Empfindung, Vorstellung, Gedanke, Selbstbewußtsein, Wille ꝛc. nennt[1]).

§. 11.

Aristoteles nahm bezüglich der sinnlichen Wahrnehmungen und des Empfindens eine Seele an, die sogenannte anima sensitiva. Die Seele ist ja gemäß der Definition des Aristoteles dasjenige, wodurch wir ursprünglich leben. empfinden und denken. Das empfindende Subject ist ihm also die sensitive Seele; es sind daher nicht die Sinneswerkzeuge, die Nerven ꝛc. selbst es, die empfinden. „Die körperlichen Sinnesorgane als solche," sagt er, „sind nicht das Höchste. Daß das Süße vom Weißen verschieden ist, darüber kann nur ein Einheitliches — ἕν τι — Gewißheit geben." (De anima, III, 2.)

---

1) „Der Gedanke," schreibt Moleschott, „ist eine Bewegung des Stoffes, eine Versetzung des Hirnstoffes; auch das Bewußtsein ist nichts, als eine Eigenschaft des Stoffes." (Kreislauf des Lebens, S. 64, 84, 436 ff.) „Einige hunderttausend Fasern unseres Nervensystems haben die Kraft, Begriffe von Raum und Zeit, von Tugend und Recht zu bilden." (Ludwig, Physiologie I, 452.) „Der Leib in seiner Totalität," sagt Feuerbach, „ist mein Ich, mein Wesen selbst. Der Hirnact ist der höchste, unser Selbst begründende und bedingende Act. Die Nahrung ist das Band und die Identität von Geist und Natur. Wo kein Fett, da ist kein Fleisch, und wo diese nicht sind, kein Gehirn und kein Geist. Ohne Phosphor im Gehirn kein Gedanke. Der Phosphor eigentlich denkt in uns. In der Welt sieht es darum so dunkel aus, weil unsere größten Denker keinen Phosphor im Gehirn haben." (Bei H. H. Studt. Die materialistische Erkenntnißlehre, Altona 1869.) „Eine selbstständige Existenz der Seele," lehrt Vogt, „gibt es nicht. Die Seele ist ein Product der Entwickelung des Gehirns." (Bilder aus dem Thierleben, S. 419.) Die Ungereimtheit solcher Behauptungen, die ebensoviel Kurzsichtigkeit als Kühnheit verrathen, wird sich aus den Erörterungen nachfolgender Blätter klar herausstellen.

Er nennt dieſes Einheitliche an einer andern Stelle „die Mitte“ — μεσότης, — auch den „innern Sinn“, und erklärt es als ein Princip, welches geeignet iſt, die Formen, — nicht das Stoffliche, — der empfundenen Dinge aufzunehmen[1]).

Allein dennoch hält Ariſtoteles dieſes Princip der Empfindung, dieſe „Mitte“, nur für jene niedere Seele, welche ihm nicht etwas Geiſtiges, ſondern eine nicht rein immaterielle, vielmehr mit der Materie vermiſchte Form, ein „λόγος ἔνυλος“ iſt, untrennbar vom Körper und corruptibel. (De anima I, 4 u. III, 5.) Bei der Senſation wird nun das

1) „Ueberhaupt,“ ſo heißt es im zweiten Buche von der Seele, „muß man bei jedem Sinne feſthalten, daß er das Aufnehmende der empfundenen Formen ohne die Materie iſt, wie das Wachs das Gepräge des Siegelringes aufnimmt ohne das Eiſen oder Gold, wohl aber das goldene oder eherne Gepräge. Aehnlich wird auch der Sinn eines jeden Dinges durch dasjenige afficirt, was Farbe, oder Geſchmack, oder Schall hat, aber nicht, in ſo fern es dieſes Einzelne iſt, ſondern in ſo fern es allgemein ſo beſchaffen iſt und dem Begriffe nach.“ Im weiteren Verlaufe bemerkt er, daß das Empfinden nicht identiſch iſt mit dem Sinnorgan, und daß es keine Größe iſt, und beantwortet dann die Frage, woher es komme, daß die Pflanzen nicht empfinden, da ſie doch etwas Seeliſches haben und afficirt werden von dem Empfindbaren, indem er ſagt: „Die Urſache deſſen iſt, weil ſie, die Pflanzen, keine „Mitte“ haben, noch ein ſeeliſches Princip, welches geſchickt iſt, die Formen der empfundenen Dinge aufzunehmen.“ — Zur ſinnlichen Wahrnehmung — αἴσθησις — iſt nach Ariſtoteles ein ſinnlich wahrnehmbares Object vorausgeſetzt, welches auf den Sinn wirkt. Der Sinn hält ſich dieſer Einwirkung gegenüber paſſiv. Durch die Einwirkung des Objectes auf den Sinn entſteht im Sinne ein wahrnehmbares Erkenntnißbild — εἶδος αἰσθητόν — von dem Gegenſtande, welches deſſen ſinnliche Form ohne die Materie repräſentirt, und durch dieſes erkennt der Sinn den Gegenſtand. Allen Sinnen liegt ein innerer, ein Gemeinſinn zu Grunde, in welchem ſie ſämmtlich zuſammenlaufen. Jeder Sinn urtheilt über das ihm entſprechende Object allein; der Gemeinſinn dagegen unterſcheidet zwiſchen den Objecten der beſonderen Sinne und urtheilt darüber.

eigenthümliche Object jedes einzelnen Sinnes, d. h. jene Eigenschaft des wahrgenommenen Gegenstandes vom betreffenden Sinne zunächst empfunden, welche das wirkende Princip für die Alteration dieses Sinnes ist, und welche als natürliches Correlat des empfindenden (leidenden) Vermögens mit dieſem ſeiner Natur nach verwandt ist. Das empfindende Princip, der „innere Sinn", nimmt nun die Sensationen der äußeren Sinne, wie der Centralpunkt die Radien des Kreises, auf und hat das Vermögen, ihren Unterſchied zu erkennen.

Wie aber oben bereits erwähnt wurde, ist dieſer innere Sinn kein Geistiges, ſondern nur ein beſeeltes Leibliches. Dies ſchließt Aristoteles beſonders daraus, daß ein Sinn, wenn er z. B. ein ſehr helles Licht, einen ſehr ſtarken Ton, einen ſehr intenſiven Geruch wahrgenommen hat, eine Zeit lang unfähig zur Empfindung ſchwächerer Objecte bleibt, ja ſogar für immer geſchwächt oder gänzlich zerſtört werden kann[1]). Dies wäre, meint er, nicht möglich, wenn der innere Sinn ein geiſtiges Subject wäre[2]), da ein ſolches durch der-

1) De anima III, 4 u. II, 12.

2) Daſſelbe ſchließt er auch daraus, daß bei vielen Thieren, wenn man ſie zerſchneidet, in beiden getrennten Theilen Leben und Empfindung bleibe, und zwar ſowohl äußere Empfindung, als ſenſitives Selbſtbewußtſein ſich zeige. Es ſind ſomit aus einer ſenſitiven Seele zwei geworden, was unmöglich wäre, wenn dieſe Seele etwas Geiſtiges wäre. (De anima I, 4 u. II, 2.) Darauf iſt jedoch zu entgegnen, daß jene niederen Thiere, bei welchen eine ſolche Erſcheinung ſich zeigt, nur eine niedere Seele haben, ähnlich und nahe verwandt der Pflanzenſeele, welche nicht zur ſubjectiven Perſönlichkeit mit ihnen verflochten, nur inſtinctmäßig und gleichſam außer ihnen ſtehend auf ſie wirkt. Bei den höheren Seelen, d. i. den Seelen der höheren Thiere und noch mehr der Menſchen, iſt eine Theilung und Verzweifachung, wie die oben erwähnte, nicht möglich, ein Beweis alſo, daß deren Seele geiſtiger Natur iſt, und nicht getrennt werden kann. — Wenn ein Sinn durch zu heftige Eindrücke geſchwächt oder unfähig gemacht werden kann, ſo läßt ſich daraus nur auf eine Verletzung des

artige intensive Acte nur zu größerer Fertigkeit ausgebildet wird [1]).

§. 12.

Auch Thomas von Aquin nimmt einen solchen inneren Sinn, den er sensus communis nennt, an, und steht auch hier ganz auf Aristoteles' Standpunkte, indem er diesen Sinn als eine körperliche, sehr vollkommene Potenz erklärt. Diesem Sinne vindizirt Thomas selbst die Fähigkeit, unsinnliche Verhältnisse, z. B. die Convenienz des Einen zum Andern, die Gefährlichkeit des Wolfes für das Schaf u. dgl., mittels einer gewissen Vergleichung zu erkennen [2]).

Sinnesorganes schließen, welches unfähig gemacht werden kann zur Reception sinnlicher Eindrücke, sowie das vertrocknete und sprödgewordene Wachs den Siegeleindruck nicht mehr aufnimmt; keineswegs kann eine Verletzung des Seelenvermögens, oder eine Stofflichkeit der Seele gefolgert werden.

1) De anima I, 4. III, 5; de Sensu et sensil. I, b. 6.

2) Thom. Aq. P. I. qu. 78. art. 4. ad 4. et 5. „Diese Fähigkeit," sagt Thomas an dieser Stelle, „hat die sensitive Seele, nicht als ob sie ihr eigenthümlich wäre, »non per id, quod proprium est sensitivae partis,« sondern durch eine gewisse Affinität und Annäherung zur „universellen Vernunft," vermöge eines gewissen Rückflusses — secundum quandam refluentiam. Es sind also diese Fähigkeiten beim Menschen keine anderen, als bei den Thieren, sondern dieselben, aber vollkommener." — Was Thomas unter dieser »ratio universalis« versteht, ob etwa dasjenige, was Einige die „Weltseele," „Naturpsyche" u. dgl. nennen, — ferner worin diese »refluentia« bestehe, unter der man sich vielleicht einen Einfluß der allgemeinen Weltseele oder Naturvernunft auf die sensitive, resp. thierische Seelenpotenz zu denken hätte, ist nicht klar. Jedenfalls läge es, so fern man, wie Thomas, der sensitiven Menschenseele jede eigene Intelligenz absprechen wollte, weit näher, eine solche »refluentia« aus der eigenen intellectiven Seelenpotenz, als aus einer unbekannten »ratio universalis,« anzunehmen.

Den Proceß der ſinnlichen Wahrnehmung erklärt Thomas in Uebereinſtimmung mit Ariſtoteles dahin, daß von dem äußeren Objecte, d. i. von dem wahrzunehmenden Gegenſtande, eine Form, ein Bild — species sensibilis, εἶδος — zum Sinnesorgan gelangt. Es darf aber durch das äußere Object das Sinnesorgan nicht unmittelbar berührt werden; denn eine species, d. i. ein Bild, welches von einem auf den Sinn unmittelbar wirkenden Objecte ausginge, wäre nicht von gleicher Immaterialität mit der ſehenden Potenz. Es muß alſo die ſenſible Species, ehe ſie das Sinnesorgan berührt, durch ein Medium[1]) gehen, wodurch ſie ihrer Materialität mehr entkleidet, und dem quaſi-immateriellen und vitalen Weſen des Sinnesorganes ähnlich wird, ſo daß ein gehöriges Verhältniß zwiſchen dem Sinne und der Species ſich bildet, und jener dieſe empfinden kann. Dieſe Species, durch das wahrnehmende Sinnesorgan noch weiter entmaterialiſirt, d. h. ätheriſch immaterieller gemacht, gelangt ſonach zum ſogenannten inneren Sinne, welcher noch in höherem Grade immateriell iſt, als das äußere Sinnesorgan, und ſeinen Sitz im Gehirn, und zwar in der erſten Höhlung des Gehirns hat[2]). Zu dieſem gelangen die Sinneseindrücke, d. i. die feinen ſenſiblen Species oder Vorſtellungsbilder, und von ihm werden dieſe und die Senſationen der äußeren Sinne empfunden[3]). Wenn dann dieſer innere

1) Ariſtoteles hält dieſes Medium beim Geſichte, Gehör ꝛc., nämlich die Luft, für ſo weſentlich nothwendig, daß er gegenüber der Anſicht Demokrit's, wonach man, wenn das Medium leer wäre, ſo genau ſehen würde, daß, wenn eine Ameiſe am Himmel wäre, dieſelbe ſichtbar ſein würde, — daß er gegenüber dieſer Anſicht die Behauptung aufſtellt, daß man, wenn ein Leeres entſtünde, überhaupt gar nicht ſehen würde. (De anima II, 7.)

2) Thomas Aq. Opuscul. 43.

3) Thomas ſchreibt hierüber: „Des innern Sinnes Organ iſt die erſte Höhlung des Gehirns, von wo die Nerven der beſonderen Sinne ausgehen. Daher ſind, ſoweit es ſich um die Unterſcheidung eines

oder Gemeinſinn zwiſchen den ihm zugehenden Bildern unterſcheidet, ſo iſt dies kein Unterſcheiden durch ein Urtheil des

---

thieriſchen Spiritus handelt, die beſonderen Sinne vom Gemeinſinne abhängig; in Bezug aber auf die Wahrnehmung und Uebermittlung iſt der Gemeinſinn in Thätigkeit durch die beſonderen Sinne; denn er würde nichts wahrnehmen, wenn nicht die beſonderen Sinne mit ihren Eindrücken auf ihn zurückgingen." (Opuscul. 43.) Als Grund dieſes gegenſeitigen Abhängigkeitsverhältniſſes kann von der Thomiſtiſchen Schule kein anderer vorgebracht werden, als die Beſchaffenheit und der Modus der ſenſitiven Wahrnehmung überhaupt. Wie nämlich die Natur in ihren Thätigkeiten vom Unvollkommeneren zum Vollkommeneren vorgeht, ſo gelangt man auch zur vollkommeneren ſenſitiven Wahrnehmung nur durch eine andere, minder vollkommene; da alſo die Wahrnehmung des Gemeinſinnes die vollkommenere iſt, indem ſie nämlich mehrere und verſchiedene ſenſible Gegenſtände erfaßt, ſo erheiſcht ſie die Vorausſetzung anderer beſonderer Sinne, von denen jeder nur wenigere Objecte berührt und eine minder vollkommene Empfindung hervorbringt. Da zur Vollkommenheit des Thieres erforderlich iſt, daß es einen Unterſchied machen kann zwiſchen den äußeren ſenſiblen Dingen, und auch die Senſationen der äußeren Sinne wahrzunehmen vermag, dieſes aber die äußeren Sinne nicht können, ſo muß es nothwendig einen höhern, d. i. den innern oder Gemeinſinn geben. — So die Lehre der Thomiſten, welche übrigens außer dem inneren Sinne noch drei weitere organiſche Sinne annehmen, nämlich die Phantaſie oder die imaginative Fähigkeit, welche zur Repräſentirung der zum inneren Sinne gelangten, jedoch nicht mehr wirklich gegenwärtigen Bilder dient, — dann den ſogenannten Aeſtimativſinn, wodurch das Thier dasjenige erkennt, was ihm angemeſſen, nützlich, ſchädlich oder gefährlich iſt, wie z. B. das Schaf die Gefährlichkeit des Wolfes erkennt, nicht wegen ſeiner Farbe, ſondern wegen des Gegenſatzes ſeiner Natur gegen die ſeinige, — endlich den memorativen Sinn oder das Gedächtniß, wodurch das Thier die recipirten Bilder retiniren und gleichſam in einer Schatzkammer aufbewahren kann. (Vgl. Thom. Aq. p. I. qu. 78. art. 4.) Dabei geben die Thomiſten zu, daß die Immaterialität die Wurzel alles Erkennens iſt, und daß nur dasjenige fähig iſt zum Erkennen, was entweder ohne Materie iſt, oder was die Materie beherrſcht. Thomas lehrt hierüber:

denkenden Geistes, der ja etwas ganz Anderes ist, als der innere Sinn, sondern lediglich eine verschiedene Immutation des letzteren von Seite der verschiedenen Objecte, — sowie denn auch das Empfinden jedes einzelnen äußeren Sinnes nur eine Immutation durch das ihm eigenthümliche Sensible ist.

Der innere Sinn, die sensitive Seelenpotenz, wirkt nach der thomistischen Lehre nicht thätig mit bei der Sensation der äußeren Sinne, und nimmt die Objecte nicht unmittelbar selbst wahr, wie sie wirklich real sind, sondern er empfindet nur die Eindrücke der sensiblen Bilder (species sensibiles), die ihm in möglichst fein flüssigem Zustande ohne sein Zuthun von den äußeren Sinnen zukommen. Erst diese Sensationen des inneren Sinnes, natürlich noch mehr immateriell gemacht, kommen dann zur anima intellectiva, und sind derselben nach Thomistischer Lehre zum Erkennen so nothwendig, daß der Grundsatz galt: »Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu.« Die sogenannten species impressae, d. h. die vom Objecte eingedrückten Bilder, hielt man mit Aristoteles sowohl für den Sinn, als auch für den

---

„Dasjenige, was ein Erkenntnißvermögen hat, unterscheidet sich von dem, was ohne Erkenntnißkraft ist, dadurch, daß die Dinge letzterer Art nur ihre eigene Form haben, während das Erkenntnißfähige auch die Form eines anderen Dinges haben kann; denn die Form, die Species, das Bild des Erkannten ist im Erkennenden. Darum sagt Aristoteles (de anim. III.), daß die Seele gewissermaßen Alles sei. Die Form entsteht nun aber durch die Begrenzung und Coarctation der Materie. Je immaterieller also die Formen sind, desto mehr nähern sie sich einer gewissen Unbegrenztheit — infinitas. Hieraus erhellt, daß die Immaterialität eines Dinges die Ursache seiner Erkenntnißfähigkeit ist, und der Grad der Erkenntniß dem Grade der Immaterialität entspricht. Darum ist der Sinn erkenntnißfähig — cognoscitivus — weil er die Bilder recipirt ohne Materie, und noch höher ist die Erkenntnißkraft des Intellectes, weil er noch freier vom Stofflichen, und „ungemischt" ist, wie Aristoteles in III. de anima sagt." (Thom. p. I. qu. 14. art. 1. Conclus.)

Intellect als unerläßlich nothwendig zum Erkennen und zum Denken[1]). Ein Denken ohne Phantasmen — phantasmata, d. i. species impressae oder von den Sinnen gelieferte Vorstellungsbilder — ist nach thomistischer Lehre nicht möglich. Da das Material dieser Phantasmen dem Intellecte lediglich durch die Wahrnehmungsthätigkeit der Sinne zugeführt wird, die Sinne aber wesentlich an ihre Organe gebunden sind, diese Organe aber krankhaften Affectionen unterliegen können, so müssen solche Affectionen der leiblichen Sinnesorgane auch störend zurückwirken auf die Denkthätigkeit des Intellectes. —

Gegen diese thomistische Lehre wird jedoch Manches eingewendet. Man sagt nämlich: Nach Thomas, wie nach Aristoteles, müßte zwischen dem empfindbaren Objecte und dem empfindenden Sinne immer eine Wesensähnlichkeit, d. i. ein größerer oder geringerer Grad von Immaterialität hergestellt werden; das zu Empfindende müßte gewissermaßen identisch werden mit dem empfindenden Sinne. Wenn Aristoteles sagt, die Seele sei gewissermaßen Alles, so müßte hienach auch der empfindende Sinn selbst Alles sein, was er empfindet. Nun läßt sich aber einwenden: Der Sinn empfindet gerade sich selbst nicht, sondern nur ein Anderes, d. i. ein Object, das ihm nicht als ein Wesensgleiches, sondern als ein Anderes, von ihm Verschiedenes entgegentritt. Nach thomistischer Lehre könnte der Sinn niemals materielle Objecte als solche unmittelbar wahrnehmen; er nähme nur mehr oder minder immaterielle Bilder der Objecte wahr, und auch diese nur in so weit, als dieselben seiner Immaterialität ähnlich. Alle Sinnesempfindungen wären somit nur subjectiver Natur ohne objective Wirklichkeit; wir empfänden nur Producte unseres Sinnes, nicht die wirkliche Außenwelt, abgesehen davon, daß der Sinn nach thomistischer Ansicht lediglich leidend, passiv ist, demnach sich

1) Aristoteles, de anima III. c. 1. u. a. O.; Thomas Aq. P. I. qu. 12. art. 2 u. qu. 79. art. 2, dann Libr. contr. Gentil. c. 49.

der Eindrücke seiner Organe gar nicht erwehren, noch über dieselben sich erheben könnte, somit völlig der Sclave der äußeren Sinneseindrücke wäre. Auch hätte der Sinn, obwohl verhältnißmäßig immateriell, keine Gewalt über seine eigenen materiellen Organe, vielmehr hätten diese alle Gewalt über ihn, was im Widerspruch steht mit der zweifellosen Wahrheit von der Superiorität des Immateriellen über den Stoff, der selbst ohne Leben und Kraft und das eigentliche Passive ist. Und wenn Alles, was zum inneren Sinne gelangen und ihn immutiren, d. i. affiziren will, seiner Materie verhältnißmäßig entkleidet werden muß, so muß man fragen: Was bleibt denn dem Sinne noch übrig zum Empfinden von materiellen Objecten als solchen, wenn diese ihrer Materialität entkleidet sind? Ohne Materie gibt es, wie Thomas selbst sagt, keine Form, und ohne Form kein sinnliches Bild, welches sich dem Sinne eindrücken könnte; sohin würde sich das materielle Object, bis es zum inneren Sinne kommt, so eigentlich in ein »phantasma«, in ein wesenloses Nichts verwandeln und könnte als solches kein Object für das Empfinden sein[1]). Ueberhaupt geht die aristotelisch-scholastische Lehre mit ihren sogenannten species sensibiles seu intentionales von einem Standpunkte aus, der von vielen Bedenken nicht frei ist.

§. 13.

Eine andere Hypothese über das Verhältniß der Sinne zur Seele, welche von Deskartes aufgestellt wurde, gründet

1) In der Physik des Demokritus sind die „εἴδωλα", simulacra, doch materieller Natur, nämlich Atome, welche aus den Sinnesobjecten ausgehend, unsere Sinne treffen und durchdringen, und so eine dunkele Wahrnehmung bewirken, eine Ansicht, welche noch immer besser, als die thomistische. Denn ist das Bild, welches dem Sinne repräsentirt wird, immateriell, wie kann der Sinn erkennen, daß diesem immateriellen Bilde ein materielles Object zu Grunde liegt? Die Empfindung äußerer sinnlicher Objecte ist also auf aristotelisch-thomistischem Wege nicht erklärbar.

sich auf die Annahme der „gelegenheitlichen Ursachen" — das »systema causarum occasionalium.« Nach dieser Hypothese ist der Satz: »Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit iu sensu« gänzlich falsch. Die Sinnesorgane stehen in keiner Verbindung mit der Seele. Die sinnliche Wahrnehmung bildet nur die gelegenheitliche Veranlassung in der Weise, daß durch eine in Folge äußerer Eindrücke in den Sinnen entstehende Affection Gott veranlaßt wird, die dieser Affection entsprechende Affection, resp. Immutation, auch in der Seele hervorzubringen, und umgekehrt auf eine Affection der Seele die entsprechende Affection in den Sinnen folgen zu lassen.

Diese Hypothese beruht aber, wie man sieht, auf willkürlichen Voraussetzungen, welche über die Verbindung und Beziehung zwischen der Seele und den Sinnen nicht nur nichts erklären, sondern eine solche Verbindung geradezu negiren, dagegen überall die unmittelbare Mitwirkung des göttlichen Wesens, und zwar ohne alle Erklärung und Begründung, postuliren.

Nicht größeren Werth als die vorerwähnte kann die Hypothese der vorausbestimmten Harmonie — systema harmoniae praestabilitae — wie sie von Leibnitz und von Wolf gelehrt wurde, beanspruchen. Auch diese Hypothese geht aus von der Annahme einer vollen gegenseitigen Unabhängigkeit und Getrenntheit der Seele und der leiblichen Sinne. Die sinnliche Empfindung im Gehirn ist nach dieser Lehre zwar für die Seele die gelegenheitliche Ursache, d. i. die Veranlassung zur Hervorbringung des entsprechenden sinnlichen Bildes; aber sie übt keineswegs, wie Aristoteles und die Scholastiker annahmen, einen realen Einfluß — influxus physicus — auf die Entstehung dieses Bildes in der Seele. Die Seele bringt hienach ihre Gedanken und Begierden durch eigene Kraft ganz ohne Betheiligung der organischen Sinne hervor, und zwar in continuirlicher Reihenfolge: sie würden erfolgen, auch wenn der Leib

mit seinen Sinnesorganen nicht da wäre, und umgekehrt erfolgen auch die sinnlichen Affectionen in den Sinnen in continuirlicher Reihenfolge und ganz unabhängig von den Thätigkeiten der Seele. Gott aber, welcher von Ewigkeit her die Seele und den Leib, sowie die continuirliche Kette ihrer beiderseitigen Modificationen erkannt hat, hat vermöge dieser Erkenntniß eine Harmonie zwischen den Veränderungen (Affectionen oder Immutationen) der Seele und des Leibes vorher festgesetzt, — harmonia praestabilita, — vermöge welcher diese Veränderungen der Zeit nach immer so zusammentreffen, daß sie einander genau entsprechen, ohne daß der eine Theil vom anderen bestimmt oder beeinflußt wird. Wenn also in den Sinnen eine Empfindung entsteht, so ruft im nämlichen Augenblicke vermöge dieser prästabilirten Harmonie die Seele die dieser Empfindung entsprechende sinnliche Idee hervor, weil gerade sie und keine andere in diesem Augenblicke aus der unmittelbar vorhergehenden Modification der Seele erfolgen muß. —

Auch diese Hypothese ist eine willkürliche; sie beruft sich, indem sie vom Standpunkte des groben Dualismus zwischen Seele und Leib ausgeht, auf eine durch nichts erklärte göttliche Vorherbestimmung, durch welche das Zusammentreffen der Affectionen an Seele und Leib auf einen reinen Mechanismus zurückgeführt[1]), und nothwendig auch die menschliche Willensfreiheit in Frage gestellt wird.

Beide Hypothesen, sowohl die von den gelegenheitlichen Ursachen, als auch die von der prästabilirten Harmonie, beruhen auf dem falschen Standpunkte des krassen Dualismus, nach welchem man die Seele als eine rein geistige, absolut einfache Substanz, dagegen den Leib als ihren rein materiellen unbe-

---

1) Wirklich verglich Leibnitz das Verhältniß zwischen Seele und Leib mit zwei Uhren, welche so construirt und eingerichtet sind, daß ihre beiderseitigen Pendel stets die ganz gleiche Bewegung haben und beibehalten.

dingten Gegensatz betrachtet, der eine beiderseitige Vereinigung unbedingt ausschließt, wodurch von selbst alle Möglichkeit entfällt, ein wechselseitiges Aufeinanderwirken von Seele und Leib auf naturgemäßem, vernünftigen Wege zu erklären. —

§. 14.

Endlich sei noch der Ansicht Derjenigen Erwähnung gethan, welche zwar einen gegenseitigen Einfluß der Sinne auf die Seele und vice versa anerkennen, aber bezüglich des Processes der Empfindung behaupten, die Empfindung vollziehe sich nicht im Sinnesorgane, welches durch einen äußeren Eindruck afficirt wird, sondern im Gehirn. Indem nämlich der Eindruck, welchen ein Gegenstand auf das Sinnesorgan macht, auf den entsprechenden Sinnesnerv einen gewissen Reiz ausübe, pflanze sich diese Reizung durch den gedachten Nerv bis zum Gehirn fort, und erst hier werde mittels jenes Reizes der Eindruck wirklich empfunden. Das Gehirn sei nämlich das Centrum, wie aller motorischen, so auch aller Sinnesnerven. Wie also alle Bewegung in letzter Instanz vom Gehirn ausgeht, sofern die motorischen Nerven die Impulse (Reize) vom Hirn zu den übrigen Körpertheilen fortleiten, sa müsse auch alle Empfindung in letzter Instanz im Gehirn vor sich gehen, indem die sensiblen Nerven den empfangenen Reiz dem Gehirn zuführen. Wenn daher ein Sinnennerv abgeschnitten und von seiner Verbindung mit dem Gehirn gelöst werde, so höre alle Möglichkeit der Empfindung in jenem Sinnesorgane auf, welchem jener Reiz entspricht, ein Beweis, daß nicht im Sinnenorgan, sondern erst im Gehirn die Empfindung vor sich gehe. —

Auch diese Anschauung ist nicht die richtige. Die Empfindung, — wenn man anders einen richtigen Begriff von Empfindung hat, — vollzieht sich keinesfalls im Gehirn, da ja das Gehirn ganz unempfindlich ist[1]), auch nicht im Sinnes-

1) So behauptet J. Liebig, Chemische Briefe, 4. Aufl., 23. Brief. Müller, Physiologie des Menschen, I, 852.

nerv, welcher nur das Mittel oder Werkzeug zur Erregung der Empfindung ist. Die Empfindung vollzieht sich in der Seele, deren sensitive Potenz nicht im Gehirn, sondern immer an jener Stelle des Organismus sich bethätigt, welche von dem äußeren sinnlichen Eindrucke zuerst und zunächst afficirt wird[1]). Der Schluß, welcher von den motorischen Nerven auf die Sinnesnerven gemacht wird, ist unrichtig. Das Gehirn ist zwar der Centralpunkt, von welchem die bewegende Thätigkeit ausgeht; aber daraus folgt nicht, daß es auch der Centralpunkt sein müsse, in welchem sich alle Empfindungen vollziehen; auch die Bewegung, obwohl vom Gehirn ausgesendet, vollzieht sich nicht im Gehirn, sondern erst in den äußeren, die Bewegung unmittelbar ausführenden Organen, d. i. in den Muskeln. Aus der Erscheinung, welche sich aus einem Abschneiden des Sinnennervs ergibt, kann nur geschlossen werden, daß nur der unversehrte Nerv die Fähigkeit habe, der Seele als geeignetes Vehikel zu dienen, um vom Gehirn aus ihre sensitive Potenz bis zu der Stelle, d. h. bis zum äußeren Endpunkte des Sinnesnervs zu leiten, wo der Eindruck des äußeren Objectes geschah, sowie denn andererseits auch klar ist, daß nur der unversehrte Nerv den erhaltenen Eindruck bis zum Gehirn, dem Sitze der Seele, fortleiten und dadurch diese zu ihrer Thätigkeit anregen, d. h. sie veranlassen und reizen kann, ihre Action auf dem Wege des Nerves dem äußeren Eindrucke zuzuwenden.

§. 15.

Nach Vorbesagtem sollen nun einige Thatsachen unseres Sinnen- und psychischen Lebens folgen, welche auf unzweifel-

1) Auch das eigentlich Empfindliche im Sinnesorgan, d. i. der Sinnesnerv, wird niemals unmittelbar vom äußern Object, d. i. von dessen Eindruck, berührt, sondern wir erhalten im Nerven nur den Eindruck von einer gewissen Veränderung der intermediären Substanz, welche zwischen den Endumbiegungen der Nerven und der Außenwelt liegt. (Vgl. Carus, System der Physiologie, 2. Aufl. Bd. II. S. 357.)

hafter Erfahrung, sowie auf den unbestrittenen Resultaten physiologisch-anatomischer Untersuchung und Beobachtung beruhen. Die unbefangene Betrachtung des Grundes und des Zusammenhanges dieser Thatsachen mit den Sinnen oder mit der Seele kann nur geeignet sein, Schlußfolgerungen über das Wesen des Verhältnisses zwischen dem leiblichen Organismus und der ihn belebenden Seele zu begründen.

Wir führen folgende Thatsachen an:

1. Empfindungen können nicht nur entstehen durch die Eindrücke äußerer Objecte auf die Sinnesorgane, sondern sie können auch von innen heraus ohne äußere Sinnesaffection, also unmittelbar durch einen von innen ausgehenden Anstoß eines inneren Lebensprincipes hervorgerufen werden[1]). Und nicht nur Empfindungen, sondern auch vegetative Functionen werden häufig von einem inneren Agens unmittelbar, also vom Willen der Seele veranlaßt, sowie willkürliche Bewegungen, Muskelcontraktionen u. dgl. von da ausgehen können. —

2. Aeußere Sinneseindrücke wirken keine Empfindung bei Abwesenheit der Seelenthätigkeit, d. i. wenn die Auf-

---

1) Z. B. die Seele stellt sich ganz proprio motu etwas besonders Ergreifendes, Entsetzliches, Grauenhaftes, oder sonst irgend eine drastische Vorstellung vor, und sofort entsteht die dieser Vorstellung entsprechende Empfindung, wenn auch durchaus kein wirkliches äußeres Object vorhanden ist, welches zur Hervorrufung einer solchen Empfindung geeignet wäre. „Die Einflüsse der verschiedenartigsten Gemüthsbewegungen auf Absonderungsfunktionen sind bekannt; so wirkt z. B. Aerger und Zorn auf Galle und Milch, Schrecken auf Harn und Stuhlgang, wollüstige Bilder auf die Geschlechtsorgane . . . Viele christliche Schwärmer (?) haben an den Tagen der Marthyrer die Schmerzen derselben wirklich gefühlt . . . Das sicherste Mittel, von einer ansteckenden Krankheit befallen zu werden, ist es, wenn man sich vor ihr fürchtet.“ (Ed. v. Hartmann, Philosophie des Unbewußten, S. 160, 2. Aufl.)

merksamkeit der Seele ruht, und daher die Seele nicht durch ihren Impuls den Innervationsstrom[1]) in das durch den äußeren Eindruck afficirte Sinnesorgan leitet, z. B. im tiefen Schlafe, wo ein oft starker, das Ohr berührender Schall kein Empfinden und kein Hören hervorbringt. Dasselbe ist der Fall, wenn die Seele ihre Aufmerksamkeit anderswohin richtet, nicht auf den eben stattfindenden Sinneseindruck, wie dies häufig bei tiefem, abstracten Denken geschieht, wo der Mensch für nichts Anderes ein Auge, einen Sinn hat, und manchmal dasjenige nicht sieht, was vor seinen offenen Augen, oder nicht hört, was in seiner nächsten Nähe vor sich geht. „Denn im Körper," schreibt schon Cicero, „ist gar keine Empfindung; sondern es sind, wie nicht nur die Physiker, sondern auch die Aerzte sagen, die sich hievon zur Evidenz überzeugt haben, gleichsam gewisse Wege durchgebrochen von dem Sitze der Seele bis zu den Augen, Ohren, Nasen u. s. w. Daher kommt es, daß wir manchmal, durch tiefes Denken oder durch die Wirkung einer Krankheit gehindert,

---

1) Die Leitung dieses sog. Innervationsstromes, dessen Wirksamkeit man als eine Richtung der electrischen Polarität der Nervenmolekule nach einem bestimmten Punkte erklären will (Hartmann, loc. cit. S. 152.), ist nichts Anderes, als das, was wir Aufmerksamkeit der Seele nennen, ohne welche kein Sinneseindruck empfunden wird. „Vorstellungsbilder," sagt v. Feuchtersleben, „sind noch keine Vorstellungen. Damit sie diese werden, muß noch etwas hinzukommen, nämlich eine Thätigkeit der Seele, die sich im Allgemeinen als Spontaneität, in Bezug auf Wahrnehmungen als Aufmerksamkeit ausspricht und für welches sich kein organisches Medium nachweisen läßt. Denn das Sensorium bedingt nur Receptivität, und bedarf als solches eines zweiten Faktors, um ein Produkt zu bedingen. Aufmerksamkeit aber ist nur möglich durch ein vorausgesetztes Bewußtsein. Das Bewußtsein offenbart sich in der freien Verbindung eines gegebenen Vielfachen zur Einheit, Einheit und Freiheit aber sind in der Sinneswelt nicht gegeben und setzen eine übersinnliche voraus." (Feuchtersleben, ärztl. Seelenkunde, S. 111, §. 25.)

mit offenen und unverſehrten Augen und Ohren nichts ſehen und nichts hören[1])."

3. Wenn ein Sinnennerv abgeſchnitten und von ſeiner Verbindung mit dem Gehirn getrennt wird, hört alle Möglichkeit einer Empfindung in jenen Sinnenorganen auf, welchem der abgeſchnittene Nerv entſpricht. Wenn man am Rückenmark dieſelben Verſuche anſtellt, wie an den aus ihm entſpringenden Nerven, ſo bemerkt man zuerſt, daß dieſes Organ außerordentlich empfindlich iſt. Schneidet man es mitten durch, ſo ſieht man alsbald in allen Theilen, woraus die Nerven unterhalb des Schnittes entſpringen, eine vollſtändige Lähmung, während diejenigen Theile, deren Nerven aus dem noch in Verbindung mit dem Gehirn ſtehenden Theile des Rückenmarks hervorkommen, das Empfindungsvermögen und die Fähigkeit, ſich zu bewegen, beibehalten[2]).

4. Aeußere Sinneseindrücke werden nicht im Gehirn, ſondern immer an jener Stelle empfunden, wo der Eindruck ſtattfindet; ſo wird der Schmerz einer verletzten Fingerſpitze nicht im Gehirn, ſondern in der Fingerſpitze ſelbſt empfunden.

5. Von mehrfachen gleichzeitigen Eindrücken derſelben oder verſchiedener Sinnesorgane wird nur einer entſchieden empfunden, derjenige nämlich, welchem ſich die Aufmerkſamkeit der Seele zuwendet. Verſchiedene gleichzeitige Eindrücke können nur nacheinander zur klaren Empfindung kommen[3]).

---

1) Tuscul. quaest. Lib. I, 46.

2) Milne-Edwards, Zoologie, I. Theil, Anatomie und Phyſiologie, §. 1198.

3) In einem Orcheſter können wir unter vielen ein Inſtrument, und ſogar das ſchwächſte, mit beſonderer Aufmerkſamkeit verfolgen; in dieſem Falle werden wir die übrigen Inſtrumente gar nicht vernehmen, und dabei dasjenige, was vor unſeren Augen vorgeht, nicht wirklich ſehen. Wenn wir beim Betrachten einer Gegend ein beſtimmtes

6. Die verschiedenen Empfindungen können auch zu Stande kommen, selbst wenn das entsprechende peripherische Sinnesorgan gänzlich fehlt[1]).

7. Zwischen dem Momente des äußeren Nervenreizes und dem Momente, wo die Empfindung wirklich eintritt, verfließt eine gewisse Zeitdauer, welche Helmholtz im Ganzen auf $^1/_3$ Secunde anschlägt. Die Geschwindigkeit der Fortpflanzung des Reizes bei den sensiblen sowohl, als auch den motorischen Nerven beträgt im lebenden Menschen 200 Fuß in der Secunde, so daß z. B. die durch Quetschung oder Verletzung der Fingerspitze entstehende Nervenreizung ungefähr den sechzigsten Theil einer Secunde braucht, um zum Gehirn zu gelangen, und eben so viel Zeit verfließt, ehe die Erregung des motorischen Nerves vom Gehirn aus den Finger erreicht[2]).

8. Die Reize unserer Sinnesnerven, unserer Augen und Ohren, u. s. w., welche durch äußere Objecte entstehen, werden hervorgerufen durch Bewegungen, Schwingungen, Undulationen. Nur diese Bewegungen kommen an die Sinne, nicht aber Licht, Farbe, Ton, Wärme. Andererseits kann das Ohr nicht sehen, das Auge nicht hören, obwohl die betreffen-

---

Object ganz besonders scharf fixiren, so sind alle anderen Objecte dieser Gegend, obgleich sie Eindruck auf unsere Nerven machen, für uns so, als wären sie gar nicht vorhanden, d. h. wir nehmen sie nicht wahr. (Vgl. Dr. Karl Borr. Scheidemacher, die Thatsache der Empfindung, Aachen 1871. S. 32.)

1) Scheidemacher sagt in der erwähnten Schrift, S. 24: „Es steht physiologisch fest, daß den niedrigeren Thiergeschlechtern, z. B. den Austern, nicht blos Gehirn und Rückenmark, sondern auch oft, wie bei den Polypen, Infusorien und verschiedenen Radiaten, jede Spur eines Nervensystems fehlt, und dennoch haben diese Thiere Empfindung." (Vgl. ibid. S. 40.)

2) M. Perty, Die Natur im Lichte philosophischer Anschauung, 1869, S. 792. num. 1978.

den Nervenfasern in Form und Substanz durchaus gleich sind [1]).

9. Unsere Gesichts-, Gehör- u. s. w. Organe sind doppelt, und doch ist die Empfindung des gesehenen, gehörten ꝛc. Objectes nur Eine. Nur in krankhaften Zuständen wird bisweilen ein Gegenstand doppelt gesehen, z. B. im Schwindel, in der Trunkenheit u. dgl. [2]).

10. Sehr heftige Sinneseindrücke, z. B. sehr grelles Licht, sehr starker Schall u. dgl., werden entweder gar nicht empfunden, oder sie schwächen oder zerstören das Sinnesorgan.

11. Andauernde Richtung eines Sinnes auf irgend ein bestimmtes Object ermüdet, ebenso, wie anhaltende Aufmerksamkeit oder Richtung des Innervationsstromes auf einen bestimmten Gegenstand [3]).

---

1) Es ist ein ganz und gar gesichertes Ergebniß der allgemeinen Nervenphysiologie, daß der Erregungsvorgang, welche Form er auch immer haben mag, in allen nervösen Elementen ganz gleicher Art ist. Also ist derselbe im Besondern in allen Nervenfasern der gleiche, wenn auch diese Faser im Hirn, oder im Rückenmark oder in einem peripherischen Nervenstamme sich befindet. (Vgl. Scheidemacher, S. 33.) Es ist also ein unbewußter (d. h. geistiger) Proceß, daß uns die Säure sauer, das Licht roth oder blau, eine Luftschwingung als der Ton *a* oder *c* erscheint; wir kommen nie über die Sphäre des Subjectes hinaus. (Ed. Hartmann, Philosophie des Unbewußten S. 311.)

2) Die doppelten Sinnesorgane, z. B. die beiden Sehnerven, die Augen ꝛc. zeigen immer eine einheitliche Thätigkeit, indem sie bei gegebenem Reize immer beide auf denselben Gegenstand und immer gleichzeitig gerichtet sind, so daß man nicht z. B. mit dem einen Auge dahin, mit dem andern dorthin sehen kann.

3) Die Seele in und an sich ermüdet nicht; das Ermüden ist ja ein Nachlassen des Lebens, welches bei dem seinem Wesen nach Lebendigen nicht eintreten kann. Dagegen ist klar, daß die Sinnesorgane, Nerven ꝛc. durch längere Anspannung nach physikalischen und chemischen Gesetzen an Consistenz oder Flüssigkeit, Elasticität u. dgl. verlieren,

12. Beim Anſehen eines Objectes entſteht auf der Netzhaut ein umgekehrtes Flächenbild, und doch ſehen wir kein umgekehrtes, ſondern ein richtig geſtelltes Bild, und ſehen es überdies nicht auf der Netzhaut, ſondern ſehen es außer uns. So greift auch ſchon das Kind, welches etwas Glänzendes ſieht, ſich nicht in die Augen, ſondern ſtreckt die Händchen danach aus.

13. Jedes unſerer fünf Sinnesorgane hat ſeinen ihm entſprechenden beſonderen Centraltheil im Gehirn, und dieſe Centraltheile beſtehen im Gehirn getrennt für ſich, weil es im Gehirn keinen centralen Punkt gibt, in welchem die verſchiedenen Erregungen der fünf Sinnesſubſtanzen zuſammenlaufen könnten. Und doch können wir nicht fünf verſchiedene Empfindungen in einem und demſelben Momente haben.

14. Sehr bedeutende Abnormitäten in der Form ſowohl als in der Subſtanz des Gehirns, organiſche Desorganiſationen und Deſtructionen des Gehirns können ſtattfinden ohne merkliche Störungen des Seelenlebens [1]).

15. Es iſt Thatſache, daß Bewußtloſe, Gehirnkranke, Wahnſinnige, denen die Sprache oder irgend ein Sinn fehlte, unmittelbar vor dem Tode nicht blos in den Zuſtand des klarſten Bewußtſeins zurückkehrten, ſondern auch den vollſten und freieſten Gebrauch der Geiſtesthätigkeiten, den vorher fehlenden Sinn, und die entſprechende, ebenfalls vorher abweſende Empfindung auf kurze Zeit, manchmal in der ſtärkſten Form, wieder erhielten. Secirte man nun ſolche Krankgeweſene

---

erſchöpft und für den Dienſt der Seele mehr oder weniger untauglich werden, was man auch als „ermüden", „erſchlaffen" u. ſ. w. bezeichnet.

1) A. W. Volkmann in Wagner's Handwörterbuch der Phyſiologie, I. Bd. S. 569 ff. — Von Kern, Abhandlung über Verletzungen am Kopfe, 1829. S. 27.

nach ihrem Tode, so fand man meistens eine sehr große Destruction des Gehirns und eine Auflösung in eine Eitermasse vor, die den größten Theil des Gehirns, oft das ganze Gehirn ergriffen hatte[1]).

16. Das Gehirn selbst, in welchem man glaubte, daß alle Empfindung sich vollziehe, ist ganz und gar unempfindlich. Gerade die höchsten Organe des Gehirns, nämlich die Hemisphären des großen und kleinen Gehirns, die Hirnschwiele, das Gewölbe, die Sehhügel und die gestreiften Körper in ihren höher liegenden Theilen sind vollkommen unempfindlich[2]). Und doch sind es gerade diese Hirntheile, in welche die Sinnesnerven auslaufen.

17. Es ist Thatsache, daß für uns ein Augenblick eintreten kann, oder doch sich veranlassen läßt, in dem wir uns sagen können und müssen: „Ich habe jetzt keine Lichtempfindung, oder überhaupt gar keine Empfindung." Wer sagt uns dies, daß wir keine Empfindung haben? Die Nerven oder das Gehirn, die doch eben ruhen, wenn sie nichts empfinden, und also auch nicht empfinden, daß sie nichts empfinden?

18. Es ist eine unleugbare Thatsache, daß alle unsere verschiedenen Empfindungen auf ein und dasselbe empfindende Princip in uns hingeleitet werden. Dasselbe Agens, welches in uns hört, ist es auch, das da sieht, riecht, schmeckt und fühlt. Und doch ist das Gehirn keine Einheit, nicht ein

---

1) Vgl. Scheidemacher, S. 40.

2) Vgl. A. W. Volkmann, S. 536. Legt man die beiden Hemisphären des Gehirns bei irgend einem lebendigen Thiere, z. B. bei einer Taube, blos, und reizt man ihre Oberfläche mit irgend einem schneidenden Instrumente, so ist man über ihre Unempfindlichkeit erstaunt; man kann die Hirnsubstanz zerschneiden oder zerreißen, und das Thier gibt dessen ungeachtet nicht das geringste Zeichen von einem Schmerz von sich, scheint vielmehr die Verstümmelung nicht einmal wahrzunehmen. (Milne-Edwards, Zoologie, I. Bd. §. 198.)

Weſen, ſondern eine Vielheit von einzelnen Gebilden, von Zellen und Faſern[1]).

19. Unſer Bewußtſein conſtatirt auch noch die Thatſache, daß wir nicht blos in einem beſtimmten Momente die verſchiedenen Empfindungen auf ein einheitliches, einfaches Weſen beziehen, ſondern daß wir dies auch bezüglich ſolcher Empfindungen thun, welche ſchon lange vergangen ſind. Nun iſt bekannt, daß unſere Gehirnſubſtanz alle ſieben, oder nach Andern alle drei Jahre, oder in noch kürzeren Perioden, ſich erneuert, ſo daß das Gehirn, das wir jetzt haben, ſubſtanziell ein anderes iſt, als vor ſieben Jahren. Ein Wiſſen um vergangene Empfindungen könnte uns alſo auf eine Vergangenheit über ſieben Jahre zurück keinenfalls auf dem phyſiſchen Wege der Gehirnorgane vermittelt werden.

20. Es iſt phyſiologiſch nachgewieſen, daß es keinen centralen phyſiſchen Punkt im Gehirn, kein Nervencentrum gibt, in welchem alle Oscillationen aller Hirnfaſern ſich vereinigen könnten. Wo iſt alſo dieſer Vereinigungspunkt zu ſuchen[2])?

---

1) An dieſe mannigfaltigen Zellen und Faſern kann die pſychiſche Kraft unmöglich gebunden ſein, weder das Vermögen des Empfindens und Percipirens, noch des Wollens, Denkens und Erinnerns. Denn nehmen wir an, daß die Fähigkeit des Empfindens und Percipirens jeder einzelnen Zelle und Faſer der großen Hemiſphären inhärirte, daß alſo jede Sinnesempfindung das Product einer Mehrheit phyſiſcher Agentien wäre, ſo könnte mir die Farbe, die ich ſehe, der Ton, den ich höre, unmöglich als Eine einzelne, ſondern nur als eine Mehrheit, als ein Gewirre und Durcheinander von Nervenreizen erſcheinen. (Vgl. Ulrici, Gott und der Menſch, I, S. 119.)

2) Deskartes hat die Zirbeldrüſe als Sitz des in uns empfindenden Agens bezeichnet, Buffon die das Gehirn umgebende Haut, Vieuſſent das ſogenannte centrum semicirculare, Sömmering die Hirnhöhlen, Flourens den ſogenannten point vital, Andere die ſogenannte graue Subſtanz. Aber alle dieſe Annahmen haben ſich als durchaus falſch erwieſen; namentlich kann die Einheit und Einfachheit

21. Eine Muskelbewegung kann nur entstehen durch den Einfluß der motorischen Nerven vermöge eines vom Centrum nach der Peripherie verlaufenden Innervationsstromes. Daß dieser Innervationsstrom, dieser Bewegungsimpuls, gerade die der beabsichtigten Bewegung entsprechende Nervencentralstelle, und nicht irgend eine andere, trifft, daß also z. B. die Bewegung der rechten Hand erfolgt, wenn ich die rechte Hand bewegen will, und nicht anstatt der rechten die linke sich bewegt, oder daß ich im tiefen Ton spreche, wenn ich will, und nicht statt des tiefen ein hoher Ton herauskommt, ist, da es durch eine bloße physische und materielle Thätigkeit gar nicht erklärt werden kann, ein Beweis für die ordnende Macht eines höheren Principes, welches (im normalen Zustande des menschlichen Organismus) über seine physischen Organe nach Belieben disponirt und herrscht, und dieselben auch weiß und kennt[1]).

22. Bei unverletztem Gehirn kann jedes andere körperliche Gebilde verletzt oder zerstört werden, ohne daß die psychische

---

des empfindenden Principes in uns nicht durch die graue Substanz erklärt werden, weil auch in ihr ein centraler Punkt bis jetzt nicht aufgefunden ist und auch nie entdeckt werden wird, da ein jeder Ganglienkörper, eine jede Ganglienzelle von der andern durch ein umhüllendes, separirendes Häutchen getrennt ist. (Scheidemacher, S. 50.)

1) Wie und warum der Impuls einer motorischen Kraft ein ganz bestimmter wird, der unter den vielen motorischen Nerven-Endungen mit Vermeidung aller übrigen gerade diejenigen wenigen, und zwar gerade in einer bestimmten Weise afficirt, diese Frage erklärt sich nur durch die Annahme, daß dem bewegenden Principe ein bestimmtes Wissen von der Lage der motorischen Nerven, welche zu einem bestimmten Zwecke erregt werden sollen, innewohnt; denn andernfalls wäre nicht einzusehen, wie von dem motorischen Impulse, wenn er ein blinder, rein materieller wäre, statt des richtigen nicht jeder andere Nerv getroffen werden sollte. (Vgl. die Schrift: Philosophie gegen naturwissenschaftliche Ueberhebung von A. T., Berlin bei C. Dunker, 1872, S. 30.)

Thätigkeit Schaden litte. (Die Zerstörung der physischen Existenz bleibt hier selbstverständlich außer Betracht.)

23. Die Erscheinungen des Schlafes, des Traumes, des Somnambulismus und Hellsehens sind von ganz besonderer Bedeutung zur Erkenntniß der Beziehungen der Seele zu den Sinnen, was sich aus Folgendem ergibt:

a) Im Schlafe[1]) sind die Sinnorgane und die motorischen Nerven mehr oder weniger ruhend, die vegetativen Nerven aber setzen ihre Thätigkeit fort. Der Schlafende kann jedoch bei festem Willensvorsatze zur festgesetzten Stunde sich selbst aufwecken.

b) Im Traume sind die Sinne gleichfalls geschlossen oder ruhend, und doch beschäftigt sich der Träumende lebhaft mit Bildern, die er sieht, hört, empfindet, verlangt oder fürchtet. Dabei ist anerkannt, daß wir niemals schlafen, ohne zu träumen, wenn wir uns auch nach dem Erwachen des Traumes nicht mehr erinnern[2]). Starke Geräusche, z. B. der Schlag

1) Betrachten wir, was im Schlafe vorgeht, so finden wir eine aufgehobene Gemeinschaft der Seele mit der Außenwelt, und eine fortdauernde, pro tempore vorwaltende Vegetation. Schlaf ist, sagt Marshal Hall, eine Cerebralaffection, das Spinal- und Gangliensystem schläft niemals. Daß die Spontaneität im Schlafe nicht aufgehoben, sondern nur in ihren Aeußerungen, und auch dies nicht völlig, gehemmt ist, beweist das Sichselbstaufwecken zu einer vorgesetzten Stunde. (Vgl. v. Feuchtersleben, S. 172.)

2) Daß wir eigentlich nie schlafen, ohne zu träumen, lehrt die Beobachtung, daß wir jederzeit, wenn wir plötzlich geweckt werden, eine eben verschwindende Vorstellung wahrnehmen; dann die Thatsache, daß wir stets mit Träumen einschlafen, die wir nur später vergessen. Dieses Träumen im Schlafe weist auf das stete Vorhandensein und Thätigsein der Seele hin. (Vgl. Kant, Anthropologie, 2. Aufl. S. 106.) „Wer wachend könnte," schreibt Schelling, „was er schlafend muß, erst der wäre vollkommener Philosoph oder erst vollkommen selig;" d. h. derjenige, welcher im Wachen des inneren Lebens, das ihm im Schlafe aufgeht, sich bewußt wäre, der wüßte und verstünde Vieles, was ihm wachend unbekannt. (Clara, oder Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt, 2. Aufl. Stuttgart 1865, S. 93 f.)

eines vom Tiſche fallenden Buches, werden durch das (nicht erſtorbene, ſondern nur entſchlummerte) Wahrnehmungsorgan zwar zur dunkelen Empfindung der Seele gebracht (weil das Wahrnehmungsorgan nicht von der Innervation im nöthigen Grade belebt iſt, um den Eindruck in der erforderlichen Intenſität klar zu vermitteln); aber die Seele nimmt keine genaue Notiz davon, malt ſich den Schlag etwa als einen Piſtolenſchuß aus, und verbindet dieſes Gemälde mit dem Vorgange eines Raubanfalles, den ſie im Traume durch die Thätigkeit der Phantaſie dichtet. Das Merkwürdige hiebei iſt, daß dieſes Traumgeſicht bezüglich des Raubanfalles dem Piſtolenſchuſſe vorhergeht, obwohl dieſer das Traumbild erſt veranlaßt[1]). Unzweifelhafte

---

1) „Wie kommt es aber," fragt v. Feuchtersleben," daß ich mir in dem Momente, als der Knall an mein Ohr ſchlägt, den Schuß als das Reſultat einer Geſchichte vorſtelle, die doch, ehe ich ihn hörte, ſchon vor ſich gegangen ſein muß?" (Aerztliche Seelenkunde S. 174.) Die Antwort auf dieſe Frage ergibt ſich vielleicht aus der Erwägung, daß die Seele eine potenzielle Seite hat, in welcher ſie Wahrnehmungen von Sinneseindrücken kürzer oder länger zurückhalten kann, ehe ſie dieſelben actuell als Material einer beſtimmten Thätigkeit heranzieht. Die Seele kann alſo den Eindruck des wahrgenommenen Schlages ſo lange unbeachtet zurückhalten, ſo zu ſagen, in ihrem Vorrathsfonde reponirt halten, bis ſie in der durch dieſen Eindruck veranlaßten Traumdichtung ſo weit vorgeſchritten iſt, daß das wirkliche Hören des Knalles in den Zuſammenhang der Traumgeſchichte paſſend ſich einflechten läßt. Hieher gehört auch, was Lichtenberg ſchreibt: „Wenn ich viel Kaffee getrunken hatte, daher über Alles erſchrack, konnte ich genau merken, daß ich erſchrack, ehe ich den Krach hörte." — Für dieſe und ähnliche Erſcheinungen des Seelenlebens liegt aber auch eine andere Erklärung darin, daß die Seele als ein Immaterielles, je weniger ſie mit ihrem Organismus und durch dieſen mit der Außenwelt verknüpft iſt, deſto weniger von Zeit und Raum abhängt, daher auch in Bezug auf ſinnliche Eindrücke im gewiſſen Grade das Vermögen des Zugleichwiſſens reſp. des Vorherwiſſens hat. So erklärt ſich z. B., was thatſächlich vorgekommen, daß Mehrere zur Nachtszeit Glockengeläute, das Zeichen

Erfahrungen bezeugen auch, daß dem Träumenden Bilder erſt ſpäter eintretender, alſo während des Traumes noch zukünftiger Dinge, erſcheinen, und ihn mit Angſt, Schrecken, Furcht, Freude u. dgl. erfüllen. — Manches, was man im wachen Zuſtande nicht weiß oder kann, weiß und kann man im Traume, z. B. man hörte eine vollſtändige Melodie, die man wachend nicht herausbringen, man beantwortet eine ſchwierige, Abſtraction und Reflexion erfordernde Frage, die man im wachen Zuſtande nicht löſen konnte. —

c) Die Erſcheinungen des ſogenannten Idioſomnambulismus beſtehen bekanntlich darin, daß der Schlafende ſich leiſe vom Lager erhebt, mancherlei, oft ſchwierige und verwickelte, Geſchäfte verrichtet, die dabei vorkommenden Hinderniſſe vermeidet oder überwindet, Dinge ausführt, deren Ausführung im wachen Zuſtande ihm nicht möglich iſt, z. B. auf ſteilen Dächern einherzugehen, — mit dem Beobachter ſich in Geſpräche einläßt, und zuletzt zum verlaſſenen Lager zurückkehrt, — Alles bei geſchloſſenen Sinnen. Der Schlafwandler, der überhaupt nicht leicht zu wecken iſt, weiß nach dem Erwachen nichts von dem, was er gethan[1]).

---

einer nahen Feuersbrunſt, deutlich hörten, und in der nächſtfolgenden Nacht wirklich die Glocken das Feuerſignal gaben. Weil die Seele im Traume und Schlafe, und zwar deſto mehr, je intenſiver der Schlaf iſt, über Zeit und Raum ſich erhebt, ſo ſind ihr die Stunden des Traumes gleich zeitloſen Momenten, das Vorher und Nachher, das Früher und Später fällt für ſie hinweg, für das ſucceſſive Aufeinanderfolgen der Dinge, alſo auch für ſucceſſives Empfinden hat ſie jetzt actuell keinen Sinn und kein Organ. Darum gibt es im Traume keine ſtrenge Aufeinanderfolge; erſt nach dem Erwachen, wenn die Seele durch ihre Wiederanknüpfung an die Organe in die Verbindung mit der Außenwelt zurücktritt, bildet die Erinnerung an den Traum auch die Succeſſion des im Traume Gleichzeitigen. —

1) Das Auge iſt bei einigen Schlafwandlern geſchloſſen, bei anderen offen, aber ſtier, ohne Reizbarkeit; ein Licht wurde ſo nahe an das Auge gehalten, daß Wimpern und Brauen verſengt wurden, —

d) Als Erſcheinungen des ſogenannten Idiomagnetismus, welcher ſich beim Beginne ſeines Auftretens vom Somnambulismus nur durch den Mangel des vorhergehenden normalen Schlafes und durch die geringere motoriſche Thätigkeit unterſcheidet, werden angeführt: die Unmöglichkeit, die wie aneinander geleimten Augenlieder zu öffnen[1]), — ferner ein tiefes Inſichverſunkenſein, ſo zu ſagen, ein intenſiver Schlaf, in welchem der Kranke alles Bewußtſeins und aller Empfindung beraubt zu ſein ſcheint, worauf gewiſſe Sympathieen oder Antipathieen ſich zeigen, z. B. bei Annäherung gewiſſer Menſchen oder der Metalle Krämpfe auf dem Geſichte oder an den Gliedern des Kranken, welche bei Annäherung anderer Menſchen oder des Magnets — daher „animaliſcher Magnetismus“ — aufhören; — endlich das Hellſehen (Hochſchlaf), wobei der Kranke anfängt, auf Fragen zu antworten oder unaufgefordert zu ſprechen, die Beſchaffenheit der Dinge, wie durch eine ſie umgebende Atmoſphäre, ſympathiſch oder antipathiſch zu empfinden, das Innere ſeines eigenen Körpers zu beſchreiben, ſein Erwachen, ſeinen nächſten Schlafanfall, die Dauer ſeiner Krankheit vorherzuſagen, mit ſympathiſchen Perſonen in Rapport zu treten, wobei er deren Zuſtände und ſeine eigenen empfindet, — oft Fähigkeiten kund gibt, die ihm im wachen Zuſtande zu fehlen ſchienen, z. B. zu dichten, in ihm ſonſt nicht geläufigen Dialecten und Sprachen zu ſprechen, durch die Magengegend

---

ohne Zeichen von Empfindung. (Vgl. Ueber den Schlaf, von Buchholtz, Berlin, 1821.) Die erweiterte Pupille zieht ſich aber dabei nicht zuſammen. Das Gehör, welches im normalen Schlafe zuletzt erliſcht, iſt meiſtens ſo verſchloſſen, daß ſelbſt der Knall eines Schießgewehres den Träumenden nicht weckt; nur für den Zuruf ſeines Namens iſt er ſehr empfindlich. Die Empfindung iſt bald vorhanden, bald mangelnd, in der Herzgrube meiſt am deutlichſten. (v. Feuchtersleben, S. 215 f.)

1) Kluge, Magnetismus, S. 120.)

wahrzunehmen, in Visionen Künftiges vorherzusagen u. dgl.[1]). — Nach dem Erwachen weiß der Kranke nichts von Allem, was vorgegangen; erst in dem nachfolgenden Anfalle erinnert er sich wieder daran[2]).

---

1) „Die Eigenschaften der Seele, welche sich in den durch den Magnetismus hervorgerufenen Krisen des somnambulischen Hellsehens offenbaren, gehören einer augenscheinlichen, übernatürlichen Ordnung an. In der That tritt die Seele in diesem Zustande ohne die Vermittelung der Sinne in Rapport mit den innigsten Gedanken des Menschen, mit der Natur, mit den äußeren Gegenständen, blickt durch die undurchsichtigsten Körper, durchmißt alle (?) Entfernungen von Zeit und Raum, und dringt bis in die Welt der Ewigkeit (?), wo sie sich mit den Geistern und den wiedererstandenen Seelen unterhält. Aus der Beobachtung dieser wunderbaren Eigenschaften der vom Körper theilweise entfesselten Seele haben nun die auserwählten Geister, welche zu Lehrern des Menschengeschlechtes geworden sind, den Grundsatz entnommen, daß die durch den Tod von allen Körperbanden entledigte Seele diese Eigenschaften noch in unendlich höherem Grade besitzen müsse . . . Die mit dem Hellsehen Begabten besitzen eine so große Subtilität, daß sie die materiellen Hindernisse von Holz, Stein und Metall überwinden, gleichwie der Lichtstrahl den Krystall durchdringt, — eine so große Schnelligkeit, daß sie den Erdkreis von Pol zu Pol in weniger Zeit durcheilen, als der Blick bedarf, um sich von der Erde bis zu den Sternen zu erheben; endlich unterhalten sie sich miteinander ohne den grobsinnlichen Beistand von materiellen Wortlauten." (H. Delange, die unsichtbare Welt, oder die Geheimnisse des Magnetismus, entschleiert durch den Somnambulismus, aus dem Französ. überfetzt von Heinrich Gauß, S. 134.) Wenn wir zwar nicht mit allen diesen Anschauungen über die Kräfte der vom materiellen Organismus entfesselten Seele vollkommen einverstanden sein können, leugnen wir doch keineswegs den ungeheueren und für unseren jetzigen engen Horizont, so zu sagen, grenzenlosen Aufschwung, der einer entfesselten Seele möglich ist. —

2) Kluge, loc. cit., bezeichnet das Hellsehen als ein Erwachen der Seele in sich. In diesem Zustande empfindet sie und nimmt wahr ohne Vermittelung der Sinne; ihr Sehen ist also dann anderer Natur, als unser gewöhnliches. — Auch E. v. Hartmann schreibt

24. Merkwürdig und thatsächlich ist die Erscheinung, daß man, wenn man dieselbe Handlung häufig wiederholt, so daß diese Wiederholung eine Uebung hervorbringt, mit der Zeit dieselbe Handlung setzt, ohne dabei actuell etwas davon zu wissen, d. h. ohne dabei ein persönliches Bewußtsein oder eine Empfindung davon zu haben, und daß dann diese Handlung nicht

---

das Hellsehen nicht irgend einem Sinne oder einer organischen Thätigkeit zu, sondern seinem „Unbewußten", d. h. der allgemeinen Weltpsyche, also doch auch einem geistigen Factor. „Sollte nicht," sagt er, „das Hellsehen, welches wir überall in den Eingriffen des Unbewußten wiederkehren gefunden haben, sollte nicht dies allein schon zu dieser Lösung auffordern, daß die scheinbar (?) individuellen Acte des Hellsehens eben nur Kundgebungen des in Allem identischen Unbewußten seien, womit auf einmal alles Wunderbare des Hellsehens verschwindet, da nun das Sehende auch die Seele des Gesehenen ist? Und wenn es der unbewußten Seele eines Thieres möglich ist, in allen Organen und Zellen des Thieres gleichzeitig anwesend und zweckthätig wirksam zu sein, warum soll nicht eine unbewußte (?) Weltseele in allen Organismen und Atomen zugleich anwesend sein und zweckthätig wirksam sein können, da doch die eine wie die andere unräumlich gedacht werden muß?" (Philosophie des Unbewußten, S. 522.) Wir sagen, daß unsere Seele, deren Individualität wir behaupten, unter dem Influxe des Absoluten, welches nicht ein „Unbewußtes" ist, wie Hartmann will, sondern ein unendlich intensiv Bewußtes, besonderer Kraftäußerung im Zustande des Hochschlafes fähig ist und in die Sphäre des Unräumlichen und Unzeitlichen sich erhebt, was sie immer mehr oder weniger intensiv vermag, sobald sie sich frei fühlt von ihrer Verbindung mit ihrer leiblichen, organischen Persönlichkeit, woraus sich auch erklärt, daß die Seele nach ihrem Erwachen aus dem Hochschlafe sich nicht erinnert an das während desselben Geschehene, so wenig, als der Mensch nach der Geburt sich erinnert an das, was seine Seele während ihrer Thätigkeit im Mutterleibe gethan. Daß persönliches Bewußtsein etwas Anderes ist, als das Seelenbewußtsein, haben wir anderswo angedeutet, und es wird daraus auch klar sein, daß statt der „Erinnerung" in der frei gewordenen Seele lediglich das unmittelbare Erkennen, das Wissen oder Schauen eintritt. —

nur ganz richtig und vollkommen, sondern auch ganz mühelos vor sich geht und nicht die geringste Ermüdung erzeugt [1]).

25. Gewöhnlich kann der Mensch bei normalem Sinnesorgane die Gegenstände in gleicher Weise sehen, sie mögen nur ein paar Zoll, oder beträchtlich weiter entfernt sein. In unseren optischen Instrumenten dagegen nähert oder entfernt sich das Bild, welches sich im Brennpunkte einer Linie gestaltet, je nachdem der Gegenstand näher oder ferner gerückt wird. Man hat aus diesem Grunde angenommen, daß die Krystall-Linse des Auges, weil sie dem Auge so verschiedene Sehweiten gibt, von der Netzhaut sich entfernen, oder ihr sich nähern, oder wohl die Form des Augapfels sich verändern müsse. Indessen bestätigt die unmittelbare Beobachtung diese Hypothese nicht, und hat dieser besondere Umstand noch keine befriedigende Erklärung finden können [2]). Aber es ist sicher, daß das Sehen unter dem Einflusse des Willens, d. i. eines geistigen Principes, nämlich der Seele, vor sich geht, welche als lebendiges Subject dasjenige durch eigene Macht und Intelligenz unmittelbar selbst ausführt, was bei optischen Instrumenten der Künstler nur durch mechanische Vorrichtungen erzielen kann.

---

1) Dieses mühelose Setzen von Handlungen, welches Manche mit dem instinctmäßigen Handeln auf eine Parrallele stellen, hat offenbar seinen Grund darin, daß die Seele durch oftmaliges Wiederholen derselben Handlung das persönliche Bewußtsein bezüglich derselben verliert, also im Momente der Handlung sich nicht mehr gebunden fühlt von dem organischen Apparate, z. B. vom motorischen Nervensystem, vermittels dessen sie nach außen wirkt, oder überhaupt auf diesen einwirkt, sohin frei von ihrer Hülle (Person), frei von der hemmenden Umarmung des Materiellen von ihrem höchsten geistigen Standpunkt aus, gleich der Macht des Instinctes von außen auf ihren Sinnapparat einwirkt, daher momentan ihn viel ungehinderter und mächtiger beherrschen und handhaben kann.

2) Milne-Edwards, Zoologie, II. Band, Anatomie und Physiologie, §. 236.

und daß die Seele keines Bildes, also auch keiner Verschiebung der Krystall-Linse bedarf, um ein näheres oder entfernteres Object zu sehen, weil sie das Object unmittelbar selbst erschaut. Schon der alte Empedokles hat den Vorgang des Sehens treffend in den Versen beschrieben:

„Wie wenn Wanderung sinnend ein Mann anzündet die Fackel
In der stürmenden Nacht, einen Strahl des lodernden Feuers,
Jene umschließt mit der Blend' abwehrend umwehende Lüfte,
Daß sich breche an ihr der Andrang nächtlicher Windsbraut, —
Vor nun springet das Licht und schimmert weit in die Ferne,
Hell erleuchtend den Pfad mit unerlöschlichen Strahlen:
Also brennend in häutiger Blend' unalterndes Feuer,
Zart umschleiert entströmt's mit Gluth der runden Pupille,
Weil die Tiefe umgebender Wasser jene beschränket;
Vor nun springet das Licht und schimmert weit in die Ferne."

§. 16.

Fassen wir nun die im vorhergehenden §. verzeichneten Erfahrungssätze zusammen, so ergeben sich nachfolgende Schlüsse, die sich dem unbefangenen Denker wohl von selbst aufdrängen:

1. Die Sinnesorgane sind **nicht** das Subject der Empfindung. Dies erhellt daraus, daß a) die Sinne keine Empfindung wirken bei Abwesenheit der Seelenthätigkeit, d. i. in Ermangelung der Innervation, resp. der Aufmerksamkeit der Seele (siehe vor. §. Ziff. 2.), woraus sich klar ergibt, daß die Sinne an sich kein Vermögen, zu empfinden, haben, weil sie nichts empfinden, wenn nicht die Seele durch ihre Aufmerksamkeit thätig auftritt. Dies erhellt ferner daraus, daß

b) die Sinne nichts empfinden, wenn die Eindrücke zu stark und zu heftig sind (siehe §. 15. Ziff. 10.); denn es müßte die Empfindung, wenn die Sinne das empfindende Subject wären, offenbar desto entschiedener und deutlicher sein, je stärker und entschiedener der äußere Eindruck oder Reiz ist. Daß

nun die Sinne bei ſolchen heftigen Reizen nichts empfinden, dies weiſt darauf hin, daß nicht ſie, ſondern die Seele das empfindende Subject iſt, welche bei ſolchen Eindrücken und Reizen nichts empfindet, entweder weil ſie ihr unangenehm ſind[1]) und ſie deshalb ihre Innervation von ihnen abwendet, oder weil zu heftige Eindrücke die Subſtanz des Sinnes und der Sinnennerven durch Erſchütterung u. dgl. unfähig machen, die Leitung der Innervation zu vermitteln. —

Daß die Sinne kein eigenes Empfindungsvermögen haben, geht auch daraus hervor, daß

c) zwiſchen dem Momente, in welchem der Eindruck auf den Sinn ſtattfindet, und dem Momente, in welchem die Empfindung wirklich eintritt, eine gewiſſe merkbare Zeitdauer vergeht (ſiehe §. 15. Ziff. 7.), daß alſo z. B. der Geſichts- oder Gehöreindruck noch nicht ſogleich und in demſelben Augenblicke, wo der Eindruck den Geſichts- oder Gehörnerven trifft, empfunden wird. Wäre der Geſichts- oder Gehörnerv ſelbſt das empfindende Subject, ſo müßte die Empfindung gleichzeitig mit dem Eindrucke ſtattfinden. Daß ſie erſt nach Verlauf einiger Zeit erfolgt, rührt daher, daß die Seele, wenn der Sinneseindruck geſchehen iſt, erſt ihre Thätigkeit beginnt und erſt ihre Innervation und Aufmerkſamkeit dem Eindruck zuleitet, und zwar je nach der Beſchaffenheit des Eindruckes raſcher oder langſamer. Die Empfindungsloſigkeit der Sinne erhellt auch daraus, daß

d) nicht in allen Sinnen, obwohl die bezüglichen Nervenfaſern in Form und Subſtanz einander durchaus gleich ſind, und nicht minder auch der Erregungsvorgang in allen nervöſen Elementen ganz gleicher Art iſt, die gleichen Empfindungen möglich ſind, ſo daß z. B. das Auge auch hören, und das Ohr auch ſehen könnte, was doch der Fall ſein müßte, wenn die Sinne ſelbſt das empfindende Subject

1) Warum ſolche heftige Eindrücke der Seele unangenehm ſind, vid. unten.

wären. (Vgl. §. 15. Ziff. 8.) Die Ursache der wesentlich verschiedenen Empfindungen des Sehens, Hörens u. s. w. kann demnach nicht im Sehnerv oder im Gehörnerv liegen, weil beide gleich sind, auch nicht im Processe der Erregung, welcher auch bei beiden Nerven der gleiche ist, sondern muß in einem anderen Subjecte zu suchen sein, welchem das Vermögen innewohnt, in gleich beschaffenen Sinnesorganen und Erregungen verschiedene Eindrücke zu empfinden.

e) Wäre der Sinn an sich das empfindende Subject, so wäre unerklärlich, daß wir, obwohl z. B. beim Sehen ein umgekehrtes Flächenbild auf der Retina sich bildet (siehe §. 15. Ziff. 12.), das Object in seiner richtigen Lage und Stellung, und nicht nur als Fläche, sondern nach seiner wirklichen Gestalt, z. B. als Kugel, und überdies nicht auf der Retina, wo das Bild sich befindet, sondern außer uns sehen, und zwar näher oder entfernter, je nachdem der gesehene Gegenstand näher oder entfernter von uns ist. So hören wir auch eine Musik, deren Töne mittels der Schallwellen unseren Gehörsinn berühren, nicht im Ohre, sondern außerhalb uns und wissen, ob die Musik näher oder entfernter spielt. Wären die Sinnesorgane die sehenden Potenzen, so müßten wir das gesehene Object auf unserer Netzhaut als umgekehrt gestelltes Flächenbild sehen, und die Musik in unserem Ohr hören; bei keinem, weder beim gesehenen noch beim gehörten Objecte, könnten wir die Nähe oder Entfernung erkennen.

f) Wären die Sinne das Subject der Empfindung, so wäre die Thatsache unerklärlich, daß wir es empfinden, resp. wahrnehmen, wenn wir augenblicklich keine bestimmte Empfindung haben (siehe §. 15. Ziff. 17.), ferner, daß wir im Schlafe, obwohl die Sinne, z. B. der Gefühlssinn, der Geruchsinn, der Gehörsinn, physiologisch sich ebenso verhalten, wie im wachen Zustande, doch, wenn sie gleich im Schlafe von äußeren Eindrücken berührt werden, nichts von diesen Eindrücken empfinden. (Vgl. oben §. 15. Ziff. 23.) Wenn demnach augenblicklich

keine Empfindung stattfindet, so können die Sinne eben nichts empfinden; es muß also eine andere Kraft, als die Sinne, sein, welche unser Nichtempfinden uns wahrnehmen läßt. Und wenn die Sinne im Schlafe die sie berührenden Sinneseindrücke nicht empfinden, so ist dies nur durch die Abwesenheit dieser anderen Kraft, d. i. der Seelenthätigkeit, erklärbar, woraus folgt, daß die Sinne selbst nichts empfinden, sondern nur die Seele das Empfindende ist.

g) Wenn die Sinne selbst Empfindung hätten, so müßten sie nothwendig jede Veränderung ihrer eigenen Form und Substanz empfinden, also das empfinden, was an ihnen unmittelbar selbst vorgeht. Nun empfinden sie aber nichts von ihrer stets vor sich gehenden Ernährung und Belebung, die ihnen aus dem Gefäßsystem zugeht, nichts von ihrer eigenen allmäligen Verkümmerung, Schwächung u. dgl. Wird ein Sinnesnerv abgeschnitten und von seiner Verbindung mit dem Gehirn getrennt, so hört er auf, eine Funktion zu üben, er ist völlig unempfindlich (siehe oben §. 15. Ziffer 3.). Jedes körperliche Gebilde, also auch jeder Nerv, kann ohne Beeinträchtigung der psychischen Thätigkeit verletzt oder zerstört werden, so lange das Gehirn unverletzt ist (siehe §. 15. Ziff. 22.). Der Nerv kann also nicht der Sitz der Auffassung der Sensationen sein, und man muß nothwendig daraus schließen, daß er nur dazu dient, die Rolle eines Conductors zu spielen. Auch das vom Gehirn etwa durch einen Schnitt oder sonstwie getrennte Rückenmark ist in dem Theile, der nicht mehr mit dem Gehirn zusammenhängt, unempfindlich und gelähmt. —

Die Sinnennerven und das Rückenmark haben also keine eigene Empfindung, weil sie nur empfinden, so lange sie mit dem Gehirn in Verbindung stehen. Es fragt sich also nur, ob das Gehirn eine Empfindung habe? Zwar leiten die Sinne die empfangenen Eindrücke alle zum Gehirn; aber es werden diese Eindrücke nicht im Gehirn, sondern immer an jener Stelle empfunden, wo der Eindruck stattfindet (siehe

oben §. 15. Ziff. 4.). Das Gehirn selbst ist also auch das Empfindende nicht, ja es ist an sich selbst völlig empfindungslos (siehe §. 15. Ziff. 16.). Da überdies bei sehr umfangreicher Destruction des Gehirns die Empfindung, wie viele Beispiele zeigen, unversehrt und unverkümmert vorhanden sein kann (siehe oben §. 15. Ziff. 14.), so folgt, daß auch nicht das Gehirn, so wenig als die Nerven und das Rückenmark, das Subject der Empfindung ist.

h) Wo ist also das empfindende Subject, die empfindende Potenz im Menschen? Ist es etwa irgend ein Punkt, wo alle Nerven zusammenlaufen, ein Centralpunkt im Gehirn, oder anderswo im Organismus, in welchem alle Sinneseindrücke sich vereinigen? Selbstverständlich müßte ein solcher Centralpunkt, als der Herd und Quell aller Sensationen, selbst mit der höchsten Empfindlichkeit ausgestattet sein; er müßte überdies die Fähigkeit haben, die von den verschiedenen Sinnen fortwährend und gleichzeitig zugetragenen verschiedenartigen Eindrücke in der Art zu ordnen und zu regeln, daß sie nicht gegenseitig selbst sich stören oder hindern, oder nur ein wirres Durcheinander von unklaren Empfindungen hervorbringen. Nun gibt es aber, wie durch die Forschungen der Physiologie und Anatomie nachgewiesen ist (siehe oben §. 15. Ziff. 20.), einen organischen Centralpunkt überhaupt nicht, weder im Gehirn oder überhaupt im Cerebrospinalsystem, noch im Gefäßsystem, noch anderswo. Es ist vom schöpferischen Princip des Menschenorganismus ein solcher Vereinigungspunkt, wie die Physiologie bestätigt, überhaupt gar nicht bezweckt, indem die Sinnennerven, weit entfernt, einer Vereinigung zuzustreben, vielmehr sorgfältig von einander isolirt sind (siehe §. 15. Ziff. 13.), und jede einzelne Ganglienzelle von der anderen durch ein umhüllendes, separirendes Häutchen getrennt ist (siehe §. 15. Ziff. 20. Anm. 2.). Uebrigens ist ein solcher organischer Centralpunkt, welcher die oben erwähnten Fähigkeiten hätte, schon a priori undenkbar,

da den physischen Organen, wie allem Materiellen überhaupt, weder eine Fähigkeit zu empfinden, noch weniger eine active Kraft, um Empfindungseindrücke zu distinguiren, zu regeln und zu ordnen, zugeschrieben werden kann. —

2. Alle unsere Erfahrungen weisen darauf hin, daß es nur ein einheitlicher Punkt in uns ist, in welchem alle Empfindungen sich vollziehen. Dies beweist sich daraus,

a) daß von mehreren gleichzeitigen Sinneseindrücken immer nur einer deutlich empfunden wird, und die Empfindungen gleichzeitiger Eindrücke nur nacheinander — successiv — eintreten (siehe §. 15. Ziff. 5.);

b) daß trotz der Duplicität unserer Gesichts-, Gehörorgane ꝛc. nur eine Empfindung, d. h. dieselbe Empfindung nur einfach, nicht doppelt stattfindet, und beide Sinnesorgane immer nur zugleich, und immer nur auf einen und denselben Gegenstand operiren (siehe §. 15. Ziff. 9.);

c) daß unser eigenes Bewußtsein nur auf ein empfindendes Princip in uns hinweist, und uns sagt, daß in diesem Einen die Empfindungen aller Sinne vor sich gehen, daß demnach nicht ein besonderes Princip vorhanden ist für die Gesichts-, ein anderes für die Gehörs-, ein drittes für die Geruchseindrücke u. s. w., sondern, daß dasselbe Organ es ist, welches in uns fühlt, schmeckt, riecht, sieht und hört (§. 15. Ziff. 18. Anm. 13.).

Ist also nur ein einheitlicher Punkt in uns das empfindende Princip, welcher die Fähigkeit hat, die verschieden beschaffenen Eindrücke zu empfinden und zu unterscheiden, — und ist, wie oben gezeigt wurde, ein solcher physischer, materieller Centralpunkt in uns nicht vorhanden und gar nicht möglich, so folgt, daß dieses eine Empfindende in uns ein nichtphysisches, also ein unstoffliches, immaterielles Agens sein muß.

3. Dieses unstoffliche Agens ist, um zu empfin-

den, nicht **absolut** abhängig von vorhergehenden Sinneseindrücken.

Dieses ergibt sich aus der Thatsache,

a) daß Empfindungen auch von innen heraus unmittelbar, d. i. ohne Veranlassung durch Sinnesaffectionen, bewirkt werden können (siehe oben §. 15. Ziff. 1. Anm. 1.);

b) daß Empfindungen eintreten können, für welche das betreffende Sinnesorgan fehlt (§. 15. Ziff. 6. Anm. 5.);

c) daß Empfindungen vorhanden sein können, auch wenn die betreffenden Sinne geschlossen sind und gänzlich ruhen, also gar kein Sinnenreiz da ist (§. 15. Ziff. 17 u. 23. lit. b—d).

4. Dieses unstoffliche, immaterielle Agens hat die Fähigkeit, die Sinne *proprio motu*, ohne äußere Anregung, also willkürlich und aus **eigenem** Antriebe, als Werkzeuge seiner Thätigkeit zu gebrauchen, zu handhaben und zu regieren.

Hiefür zeugt die Thatsache, daß dieses Agens die Sinnesorgane, z. B. das Auge, um nach einer bestimmten Richtung hinzusehen, — die Bewegungsnerven, um irgend einen bestimmten Muskel zu bewegen, willkürlich dirigiren, durch Hinleitung stärkerer Innervation schärfen, und bei mehreren gleichzeitigen Sinneseindrücken dem einen nach Belieben sich zuwenden, die anderen zurückdrängen oder ignoriren, ja momentan von allen äußeren Eindrücken sich abschließen kann; dann die weitere Thatsache, daß der Schlafende bei festem Willensvorsatze zur bestimmten Stunde sich selbst zu wecken, d. h. seine ruhenden Nerven und seine geschlossenen Sinne, wie ein Gebieter seine Diener, nach Belieben zu erregen und in Bewegung und Funktion zu bringen vermag (siehe §. 15. Ziff. 2. 5. Anm. 3, Ziff. 23. lit. a—b. Anm.).

5. Dieses unstoffliche Agens erkennt und vernimmt auch unsinnliche, ideelle Verhältnisse, solche nämlich, welche den physischen Sinnen und

Sinnesorganen absolut unfaßbar und unerreichbar sind.

Beweis dafür ist die Thatsache, daß, während unsere Sinne in Folge der äußeren Eindrücke nur von Bewegungen, Schwingungen, Undulationen, resp. von den Impulsen derselben, berührt werden, und diese Impulse, wie sie zum Gehirn kommen, ihrer Natur nach alle gleich sind, unser einheitliches inneres Agens auch Dinge wahrnimmt, welche auf keiner Bewegung, Schwingung, Undulation, überhaupt auf keinem physischen Impulse beruhen, z. B. das Schöne und Häßliche an den Formen, das Symmetrische oder Unsymmetrische an den Figuren, das Harmonische oder Disharmonische der Töne, den höheren oder geringeren Grad der Schönheit oder Güte eines Dinges, die Gefährlichkeit oder Ungefährlichkeit eines Feindes, das Hafenswerthe oder Anziehende, die Zweckmäßigkeit oder Unzweckmäßigkeit einer Sache, die qualitative oder quantitative Verschiedenheit der Dinge, und die Verhältnisse, in denen sie zu einander stehen, — den Sinn, die Bedeutung, den Zweck eines gehörten Schalles oder Wortes, die Bedeutung von Ziffern, Buchstaben, von Zeichen und Symbolen, — und tausend andere ideelle Verhältnisse und Beziehungen sinnlicher Objecte. (Vgl. §. 15. Ziff. 8. Anm. 1.)

6. Dieses unstoffliche Agens hat überhaupt Kräfte und Fähigkeiten, welche den materiellen Substanzen, also auch den Sinnen und dem sinnlichen Organismus, unbedingt fehlen und an ihnen geradezu undenkbar sind.

Dies beweisen:

Die Erscheinungen im Traume, das Bilden, Combiniren und Verweben von Vorstellungsbildern, zusammenhängenden Geschichten u. dgl., während entweder gar keine Sinneseindrücke vor sich gehen, oder diese nur unklar, ungeordnet und im wir-

ren Durcheinander auftreten; das Sichvorstellen, Schauen von Traumgesichten[1]) im Schlafe, das Schauen künftiger Dinge

---

1) Erwähnung verdient hier ein Brief des Kirchenlehrers Augustin an Evodius, übersetzt von Bischof Sailer in seiner zweiten Sammlung der Briefe aus allen christlichen Jahrhunderten S. 124, in welchem Briefe Augustin erzählt: „Unser lieber Bruder Gennadius, einer der berühmtesten Aerzte, die wir vorzüglich lieb haben, der jetzt zu Carthago lebt und sich vorher in Rom durch seine Arzneikunde ausgezeichnet hat, den du selbst als einen gottesfürchtigen Mann und als einen mitleidsvollen Wohlthäter und großmüthigen Freund der Armen kennst, hatte, wie er uns unlängst erzählt, als Jüngling peinliche Zweifel, ob es wohl nach diesem noch ein anderes Leben gebe. Es erschien ihm nun im Traum ein Jüngling, hellglänzend und des Anblickes würdig, und sprach zu ihm: „Geh mit mir!" Als er mit dem Jüngling ging, kam er zu einer Stadt, von deren rechten Seite her sein Ohr die Töne des lieblichsten Gesanges, lieblicher als alle ihm bekannten Gesänge, vernahm. Da er nun gern gewußt hätte, was dies wäre, sagte der Jüngling, dies seien die Lobgesänge der Seligen und Heiligen. Was er nach seiner Erzählung auf der linken Seite gesehen, kann ich mich jetzt nicht mehr erinnern. Er erwachte und hielt, was er gesehen, für einen Traum, und legte so wenig Gewicht darauf, als auf einen gewöhnlichen Traum. In einer anderen Nacht, sieh! da erschien ihm der nämliche Jüngling wieder, und fragte ihn, ob er ihn kenne. Er antwortete, daß er ihn genau kenne. Darauf fragte der Jüngling weiter, woher er ihn kenne. Gennadius konnte genaue Antwort geben, konnte ihm den ganzen Traum, den er gehabt, und die Gesänge der Heiligen, die er unter seiner Anführung gehört hatte, ohne Anstoß erzählen, weil ihm Alles noch im frischen Andenken war. Da fragte ihn der Jüngling, ob er das, was er so eben erzählt habe, im Schlafe oder im Zustande des Wachens gesehen hätte. „Im Schlafe," antwortete er. „Du weißt es recht gut, und hast Alles wohl im Gedanken behalten, sagte der Jüngling, — es ist so, du hast es im Schlafe gesehen, und auch das, was du jetzt siehst, siehst du im Schlafe." — Gennadius glaubte es nun fest, daß er es im Schlafe gesehen habe und bestätigte es auch mit seinem Jawort. Jetzt sprach der Jüngling: „Wo ist denn dein Leib?" „In meiner Schlafkammer," sagte Gennadius. Darauf der Jüngling: „Aber weißt du, daß deine Augen jetzt an deinen Körper

und Ereigniſſe im Traume, oder das Sichvorſtellen von längſt vergangenen, vergeſſenen oder unbekannten Ereigniſſen, Perſonen oder Verhältniſſen, — das Hinausgreifen über die Schranken der zeitlichen Aufeinanderfolge der Dinge und deren Zuſammenfaſſen in zeitloſe Momente (während das materielle Sinnesorgan keiner Affection durch Künftiges oder Vergangenes fähig, nur nothwendige, paſſive Receptivität für den gegenwärtigen Reiz hat), ferner das augenblicklich ſchnelle Auftreten der Thätigkeit dieſes Agens an jedem Theile des leiblichen, irgendwie afficirten Organismus (während der organiſche Sinn ſeinen Ort und Sitz nicht verlaſſen oder verändern kann), — das Handeln in gewiſſen Zuſtänden mit Gewandtheit, Zweckmäßigkeit und Müheloſigkeit, — die unaufhörliche und ununterbrochene Thätigkeit deſſelben während des Schlafes (wogegen die materiellen Organe, an ſich träge und blind, bei jeder Anſtrengung mehr oder minder ſich abſpannen, nachlaſſen, ermüden und nach vorübergegangener Erregung ſich ſelbſt überlaſſen, wieder in träge Ruhe zurückſinken), — das willkürliche und freie Erregen oder Zurückhalten der Aufmerkſamkeit in Bezug auf irgend ein ſinnliches oder überſinn-

---

gebunden, zugeſchloſſen ſind und ruhen?" „Ich weiß es," ſagte jener. „Was ſind denn dann," verſetzte der Jüngling, „das für Augen, mit denen du jetzt mich ſiehſt?" Da wußte Gennadius nicht, was er antworten ſollte, und ſchwieg. Da er hin- und herſann, erklärte ihm der Jüngling das, was er ihn mit dieſen Fragen lehren wollte, und fuhr fort: „Wie die Augen deines Leibes jetzt, da du im Bette liegſt und ſchläfſt, unthätig und unwirkſam ſind, — und deſſenungeachtet jene Augen, mit denen du jetzt mich ſiehſt und dies ganze Traumgeſicht wahrnimmſt, doch wirklich ſind und thätig und wirkſam ſind, ſo wirſt du auch nach dem Tode, auch alsdann, wenn die Augen deines Leibes nicht mehr werden ſehen können, doch noch eine Lebenskraft zum Leben, und eine Empfindungskraft zum Empfinden haben. Laß dich alſo in keinen Zweifel mehr ein, ob nach dem Tode ein anderes Leben ſei." (August. Epist. 159. n. 3, 4.)

liches Object (während der Sinn einer Aufmerksamkeit, eines Willensactes, einer freien, willkürlichen Bewegung ganz unfähig ist und mit Nothwendigkeit dem materiellen Impulse unterliegt), — das genaue Wissen und Kennen der zu irgend einer bestimmten Thätigkeit oder Bewegung nöthigen, bestimmten Nerven, und das augenblickliche, mühelose Herausfinden derselben aus tausend anderen, — das Hellsehen bei gänzlich geschlossenen Sinnen, — endlich viele andere Thätigkeiten, für welche es eine Erklärung aus den Gesetzen des Materiellen durchaus nicht gibt[1]). (Vgl. hierüber oben §. 15. 23. lit. a—d. mit den betr. Anmerk., Ziff. 19, Ziff. 4, Ziff. 24, Ziff. 11. mit Anmerk., Ziff. 1. mit Anmerk., Ziff. 25, Ziff. 21. mit Anmerk.)

§. 17.

Wenn wir nunmehr übergehen zur Beantwortung der Frage, in welchem Verhältnisse die organischen Sinne zur Seele stehen, so kann dies nach dem Vorbesagten keiner Schwierigkeit mehr unterliegen.

---

1) „Die Wirkung der Seele," sagt Herder, „nach ihren Empfindungen und Kräften ist, was für Organe sie auch gebrauchen möge, überall geistig." (Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit.) Wenn Kant in seiner Anthropologie (loc. cit.) bemerkt, „daß es wohl immer unerklärlich bleiben werde, wie es zugehe, daß wir oft im Traume in längst vergangene Zeiten versetzt werden, mit längst Verstorbenen sprechen, und dieses selbst für einen Traum zu halten versucht werden, aber doch diese Einbildung für Wirklichkeit zu halten uns genöthigt sehen," d. h. uns genöthigt sehen, anzuerkennen, daß diese Einbildungen, d. i. Vorstellungsbilder, wirklich unserem inneren Wesen gegenwärtig waren, — so muß man hinsichtlich dieser Unerklärlichkeit dem großen Denker in so fern beipflichten, als solche Erscheinungen aus physischen, materiellen Kräften und Gesetzen in der That unerklärlich sind, indem nur geistige Kräfte eines immateriellen Agens sie erklären lassen.

Die Seele ist nämlich nichts Anderes, als jenes einheitliche Princip in uns, in welchem alle unsere Empfindungen, als in ihrem einzigen und ausschließlichen Subjecte, vor sich gehen; — sie ist jenes immaterielle Agens, welches behufs der Erzeugung einer Empfindung von vorhergehenden, äußeren Sinneseindrücken nicht unbedingt abhängt, und das Vermögen hat, unsinnliche und ideelle, den Sinnen durchaus unerreichbare Verhältnisse wahrzunehmen und zu erkennen; — sie ist endlich jenes Agens, welches ausgerüstet ist mit Kräften, die den materiellen Substanzen absolut unmöglich sind.

Dieses Agens nun bewegt, lenkt und beherrscht die Sinne mit Intelligenz und Zweckmäßigkeit willkürlich als seine Werkzeuge, während die Sinne selbst ohne eigenes Leben und ohne Thätigkeit sind und nichts empfinden.

Das Verhältniß der Seele zu den Sinnen ihres leiblichen Organismus ist demnach dasselbe, welches überhaupt zwischen dem Geiste und der Materie besteht. Der Geist ist das Wirkliche, das Lebendige, das Thätige, das Seiende, Empfindende, Wissende, Erkennende und Wollende. Die Materie, der Stoff ist das Leblose, Potenzielle, Passive, an sich Unthätige, welches an und aus sich nicht wirklich ist, nichts wirkt, nichts weiß und nichts erkennt und empfindet.

Ist demnach die menschliche Seele, wie aus Vorstehendem zweifellos erhellt, ein überfinnliches, immaterielles und selbstständiges, Ideelles erkennendes und über Materie und Raum transcendentes, mit Intelligenz nach bestimmten Zwecken thätiges, wissendes und selbstbewußtes, freies geistiges Agens, so ist es unbestreitbar, daß sie der Corruptibilität ihres Erdenleibes und der Materie überhaupt durchaus unerreichbar ist und von deren Auflösung und Verfall in ihrem Sein und Leben nicht berührt werden kann. „Dem Göttlichen und Unsterblichen," sagte Sokrates, „und dem Geistigen und Einartigen und Unauflöslichen und immer sich selbst und gleichartig Bleibenden ist am ähnlichsten die Seele; dem Menschlichen aber und

Sterblichen und Ungeistigen und Vielartigen und Auflöslichen und niemals sich gleichartig Bleibenden am ähnlichsten hinwiederum der Leib . . . Wie nun, wenn dem so ist, kommt es nicht dem Leibe zu, sich schnell aufzulösen, der Seele aber ganz und gar unauflöslich zu sein[1])." —

1) Plato, Phädon, 28. 29. §§. 66. 67. (pag. 80 B.)

II.

Vom Zustande der Seele nach dem Tode des Leibes.

§. 1.

Wenn die Seele, wie im vorigen Abschnitte erörtert wurde, durch den Tod des Leibes nicht zerstört wird und nicht aufhört, zu existiren, sondern als ein individuelles Sein und Leben fortdauert, so ist eine Untersuchung über ihren Zustand, in den sie nach diesem Erdendasein eintreten wird, ein Bedürfniß für den menschlichen Geist.

So wenig es übrigens zweifelhaft ist, daß unser beschränktes Wissen nicht genügen kann, um den dunklen Abgrund, dem unser geistiges Auge hier begegnet, ganz und sicher zu durchschauen, so kann uns doch die durch die vorstehenden Untersuchungen gewonnene Basis, und die Leuchte, welche tiefe Denker in diesem Gebiete uns vorantragen, in den Stand setzen, einige Fragen, welche unser Wissenstrieb uns nahe legt, wenn nicht bis zur Gewißheit, doch bis zu einer Geist und Herz befriedigenden Wahrscheinlichkeit aufzuhellen.

Die erste Frage, die uns in dieser Hinsicht entgegentritt, ist diese:

Ob die menschliche Seele nach der Trennung von ihrem irdischen Leibe von allem Körperlichen ganz und gar frei, somit ohne alle materielle Form und Hülle sei?

1. Von vielen scharfsinnigen Denkern wird diese Frage nicht einfach bejaht, sondern der abgeschiedenen Seele eine quasimate-

rielle, ätheriſche Hülle zugeſchrieben[1]). Ganz und abſolut geiſtig, ſagen ſie, iſt die Seele ohnedies nicht. Sie ſteht in dieſer Beziehung tiefer als die höheren Geiſter, z. B. die Engel; ſie iſt das niederſte unter den geiſtigen Weſen[2]), gleichſam in der Mitte ſtehend zwiſchen Natur und Geiſt[3]), ein Mittelglied, in welchem Natur und Uebernatur, die materielle und geiſtige Welt, jene in ihrer höchſten Entwickelungsform, dieſe in ihren tiefſten Strahlungen als vermittelndem Elemente, ſich berühren.

Dazu kommt noch, daß der menſchlichen Seele ein natürlicher Trieb innewohnt, ein materielles Subſtrat zu ergreifen[4]), um ihm ihre eigene Idee, ihre eigene Form einzuprägen, um es zu beleben, und ſich mit ihm als Werkzeuge ihrer Thätigkeiten und Lebensäußerungen nach außen auf's Innigſte und Unmittelbarſte zu vereinigen[5]). Dieſer Naturtrieb der Seele iſt ſo entſchieden

---

1) Dieſe Anſicht ſoll hier einfach angeführt werden ſammt ihrer Begründung, wobei jedoch nicht unterlaſſen werden will, den Leſer auf die unter nachfolgender Ziffer 2 vorgetragene Gegenbeweisführung ſogleich aufmerkſam zu machen.

2) Die Seele, ſchreibt Thomas von Aquin, iſt ihrer Natur gemäß zur Vereinigung mit einer Körperlichkeit beſtimmt, »ex natura suae essentiae habet, quod sit corpori unibilis;« — ebendeshalb, weil ſie behufs ihrer Thätigkeit einer Leiblichkeit bedarf, ſteht ſie hinſichtlich ihrer Intellectualität tiefer, als die Engel, Summa theol. P. I. qu. 75 artic. 1 Conclus. ad tert., ſie nimmt unter den intellectuellen Subſtanzen die tiefſte Stufe ein, ibid. quaest. 76 Conclus.

3) Nach demſelben Kirchenlehrer ſteht die menſchliche Seele auf der Grenze zwiſchen den körperlichen und geiſtigen Geſchöpfen, — »in confinio spiritualium et corporalium creaturarum,« ibid. qu. 77 artic. 2 Conclus.

4) Es iſt der Seele eigen, lehrt derſelbe, mit einem Körper, als deſſen formgebendes Princip, ſich zu vereinigen, wie es einem Körper, der leichter iſt als die Luft, naturgemäß iſt, ſich nach oben zu erheben. Ib. qu. 76 artic. 1 ad quint.

5) Vgl. Thom. Aq. P. I. qu. 76 artic. 1 Conclns., P. I2. qu. 4 artic. 6 Conclus.

und energiſch, daß ſie ohne ein materielles Subſtrat ſelbſt als mangelhaft und unvollendet erſcheint[1]). Dieſer Naturtrieb iſt ein der Seele ſo weſentlicher, daß die Trennuug des Leibes von der Seele als eine gewaltſame Zerreißung ihres Verbandes, als eine der Natur widerſtrebende Kataſtrophe betrachtet wird, ſo daß, weil kein gewaltſamer, der Natur eines Weſens widerſtrebender Zuſtand von Dauer ſein kann, die Wiedervereinigung der abgeſchiedenen Seele mit einer neuen Leiblichkeit als naturgemäße Conſequenz ſich ergibt[2]). Verliert ja die Seele nach dem Tode nichts von ihren Naturanlagen, und nichts von ihren natürlichen Trieben[3]); ſie behält alſo immer die Neigung, den Trieb nach Vereinigung mit einem ihrem Zuſtande entſprechenden materiellen Subſtrate; ſie verlangt und ſehnt ſich nach dieſer Vereinigung[4]).

---

1) Vgl. Thomas Aqu. P. I. qu. 55 artic. 2 Conclus., wo beſagt iſt, daß eben in der intellectiven Vollendung der Seele der Zweck ihrer Vereinigung mit einer Leiblichkeit beſtehe; auch ibid quaest. 89 art. 1, und qu. 89 artic. 2 Conclus., wo es heißt, daß die mit dem Leibe vereinigte Seele perfekter iſt, als die geſchiedene, und daß es der Seele inſoweit mangle an ihrer naturgemäßen Vollendung, als ſie der Vereinigung mit einem Leibe entbehrt.

2) Dieſe Lehranſchauung wird ſelbſt im römiſchen Katechismus gefunden, I. Thl., Kap. 12, Frage 3, wo es heißt: „Weil aber dasjenige, was der Natur widerſtrebend und gewaltſam iſt, nicht von Dauer ſein kann, ſo erſcheint es als vernunftgemäß, daß die Seelen wieder vereinigt werden mit ihren Leibern.“ Dieſe Wiedervereinigung wird dort aber beſonders daraus geſchloſſen, daß die Leiber, welche Theil genommen haben im Leben an den guten Werken und an den Sünden der Seelen, auch jenſeits an ihren Belohnungen oder Strafen Theil nehmen.

3) „Die Natur der menſchlichen Seele,“ ſchreibt Thomas v. Aq., „wird nach dem Tode nicht geändert,“ P. I. qu. 89 artic. 1 Conclus. „Sie verbleibt,“ ſagt er anderswo, „in ihrem naturgemäßen Zuſtande, »in suo esse« —, wenn ſie vom Leibe getrennt iſt, und behält ihre natürliche Fähigkeit und Neigung zur Vereinigung mit einer Leiblichkeit.“ Ibid. qu. 76 artic. 1 Conclus. ad sext.

4) Dies behaupten mehrere chriſtliche Lehrer, z. B. der heil. Bern-

Da den Geschöpfen kein natürlicher Trieb gegeben worden ist, der ihnen unerfüllbar, somit zwecklos wäre, so ergibt sich der Schluß, daß der abgeschiedenen Seele im jenseitigen Leben die Möglichkeit eröffnet sein muß, auch dort ein ihrem Zustande und dem Modus ihres Daseins angemessenes materielles, oder quasi-materielles und ätherisches Substrat zu ergreifen, sich anzueignen und es zum Abbilde ihres geistigen Wesens und Lebens, zu ihrem Organ und zu ihrer Hülle zu formiren.

Nach dieser Ansicht wird also die Seele nach dem Tode des Leibes nicht ganz und gar ohne Hülle sein. Freilich wird diese Hülle nicht wieder eine Körperlichkeit von grobsinnlicher Materialität, wie in diesem Erdenleben, sondern jedenfalls reiner, subtiler, ätherischer, dem Geistigen mehr nahe stehend sein; sie wird gewissermaßen wie ein Schatten um den geistigen Lichtkern der Seele sich verhalten [1]). Immer aber wird diese Hülle nach dem Grundtypus der menschlichen Seele selbst geformt sein; sie wird die Individualität jeder einzelnen Seele, und zwar, weil sie reiner und subtiler ist, weit mehr als es im irdischen Leibe möglich war, ebenso wie die Spezies einer Menschenseele unaustilgbar

hard in seiner 3. Rede auf das Fest Allerheiligen, und in seiner Abhandlung von der Liebe Gottes, wo er sich also ausdrückt: „Was halten wir aber von den von ihren Leibern abgeschiedenen Seelen? Wir glauben, daß sie ganz (ex toto) versenkt sind in jenes unermeßliche Meer des ewigen Lichtes und der Lichtfülle der Ewigkeit. Wenn sie aber (diese Seelen der Frommen), was nicht geleugnet wird, ihre Leiber wiedererlangt zu haben wünschen, oder wenigstens eine Sehnsucht tragen, sie wiederzuerlangen, und darauf hoffen, so erhellt zweifellos, daß sie noch nicht von selbst vollkommen umgewandelt sind."

1) Von dieser ätherhaften Hülle sagt der Dichter-Philosoph Dante:

„Und ähnlich dann dem Flämmchen, das dem Feuer
Stets folgt, wie's immer seinen Platz auch wechsle,
Folgt jetzt auch seine neue Form dem Geiste.
Weil nun hiedurch sie äußerlich erscheint,
Wird Schatten sie genannt, und schafft für jede
Empfindung ein Organ, dem Aug' noch kennbar."

(Purgatorium, 25. Gesang, Vers 97—102.)

ausprägen und als Abbild repräsentiren; sie wird also immer eine menschliche Seele, niemals ein anderes Wesen, darstellen; und die menschliche Seele, die an sich immateriele und geistige, ist die verwirklichende und belebende Form dieser Hülle. Hätten die Seelen im anderen Leben absolut keine Hülle, dann wären sie reine Geistwesen; somit gäbe es für sie keine individualisirenden Grenzen, also auch keine Individuen, keine einzelnen Seelen, sondern nur eine und dieselbe geistige Seelensubstanz, sohin nur eine Spezies der Menschenseele, keine Seelen-Individuen[1]). —

Wäre die Seele nach dem Tode des Leibes reiner Geist ohne Hülle, so wäre sie, so folgert man, über Ort und Zeit erhaben[2]).

---

1) Hätte die Seele nach ihrem Abscheiden vom irdischen Leibe gar keine materielle Hülle mehr, so wäre, behauptet man die Individualität der einzelnen Seelen in Frage gestellt. Daher lehrt auch Thomas v. Aq., daß, wenngleich die intellective Seele keine Materie an sich selbst und in ihrer Natur hat, wie auch der Engel nicht, sie doch wesentlich die Form, das formgebende Princip einer Materie ist, was beim Engel nicht der Fall. Es sind daher eben in Folge der materiellen Theilung der Seelen der Menschenspezies viele, während die Engel derselben Spezies nicht viele, d. i. nicht mehrere sein können. Bei den Engeln gibt es also nur Spezies, keine Individuen, weil ihnen jede materielle Hülle fehlt. P. I. qu. 76 artic. 2 Conclus. ad prim. Was die Lehre der katholischen Kirche betrifft, so neigt sie sich dem Glauben zu, daß die Gestorbenen den Lebenden erscheinen können. Vgl. Concil. Toletan. III. c. 22. Dasselbe glaubten auch schon Sokrates und Plato (Phädon 30. §. 69.) Wie wäre aber ein Erscheinen der abgeschiedenen Seele möglich, wenn sie keine materiellen Hülle hätten?

2) Thomas v. Aq. erklärt es als eine lächerliche Meinung, zu sagen, die intellective Seele, oder irgend eine geistige Substanz, sei in einem natürlichen Orte. Summa theolog. P. I. qu. 102 art. 2 ad tert. Anderswo sagt er, daß der intellektive Theil der Seele über der Zeit sei, weil über den Bewegungen der Himmelskörper. Ibid. qu. 118 artic. 3 Conclus., wobei er jedoch ausdrücklich zugibt, daß dies nicht gelte vom sensitiven und appetitiven Theile der Seele, welchen er überhaupt nicht für rein geistig hält. (Ibid. P. I2. qu. 53 artic. 3 Conclus. ad tert.) Da nun aber nach der thomistischen Lehre die intellective Seele

Ueber Ort und Zeit, d. h. zeitlos und raumlos ist aber Gott. Da die Seele nicht Gott ist, und niemals ein Göttliches wird, sohin immer eine Menschenseele, also ein endliches Wesen bleibt, so ergibt sich, daß sie niemals ohne eine Hülle sein kann, für welche sie die Form, und dadurch selbst begrenzt und beschränkt ist.

Es ist, sagen sie, der Seele unnatürlich, ohne Leiblichkeit zu sein[1]); es läßt sich daher nicht annehmen, daß sie durch den Tod, der ihr Wesen und ihre Natur nicht berühren und nicht zerreißen kann, in einen unnatürlichen Zustand gesetzt werden sollte. Es läßt sich kein hinreichender Grund zu einer solchen inneren Zerreißung der Menschenseele weder von ihrer Seite, noch von Seite Gottes denken; nicht von ihrer Seite; im Gegentheil hat und behält die Seele den Trieb und das Verlangen nach Erhaltung ihrer vollen Ganzheit und Integrität ihres Wesens; — nicht von Seite Gottes, — im Gegentheil, Gott hat in die Natur der Seele die Bestimmung gelegt, mit einem materiellen Substrate als dessen Form vereinigt zu existiren. Soll nun dieser Trieb der Seele durch den leiblichen Tod frustrirt, soll diese göttliche Bestimmung vereitelt werden?

Einer unserer neueren Philosophen, Schelling, ist derselben Ansicht. Er lehrt, daß der Mensch nicht nur einem Theile nach, sondern daß der ganze Mensch, der Mensch nach seinem ganzen Esse (nach seinem ganzen Wesen) nach dem Tode fort-

---

die beiden niederen Potenzen, die sogenannte vegetative und sensitive, in sich aufnimmt und wurzelhaft in sich enthält, und ihr natürliches Wesen durch den Tod keine Veränderung erleidet, so folgt, daß die Seele auch nach dem Tode wurzelhaft etwas Materielles oder Quasimaterielles in sich trägt, also nicht reiner Geist wird, wie der Engel.

1) „Von der Leiblichkeit getrennt zu sein, liegt nicht in der Natur der Seele." Thomas Aq. P. I. qu. 89 artic. 1 Conclus. „Die Seele ist kein Körper," lehrte schon Aristoteles, „aber doch nicht ohne den Körper." (De anima II., 2.) Daraus folgt, daß sie, wenn sie, wie nicht geleugnet werden kann, nach dem Tode fortexistirt, nicht ohne irgend eine Leiblichkeit existirt.

dauere. „Es ist nur, sagt er, eine andere Art des Seins, in welcher der Mensch dort fortdauert. Der Tod ist also keine absolute Scheidung von Seele und Leiblichkeit; bei einer solchen Annahme möchte es um die Identität des Bewußtseins in diesem und dem folgenden Leben sehr zweideutig aussehen." Er vergleicht die Wirkung des Todes mit jenem Prozesse, in welchem der Geist oder die Essenz einer Pflanze ausgezogen wird, wobei in das Oel, das aus einer Pflanze extrahirt wird, alle Kraft und alles Leben der Pflanze übergehe. Der Tod des Menschen, behauptet er, möchte also nicht sowohl eine Scheidung, als vielmehr eine Essentification sein, worin nur Zufälliges untergeht, aber das Wesen, das, was eigentlich der Mensch ist, bewahrt wird. Denn kein Mensch erscheint in seinem Leben ganz als der er ist; nach dem Tode ist er blos Er selbst. . . Dieses Essentifizirte, in dem auch das Physische bewahrt ist, muß ein höchst wirkliches Wesen, ja der wahren Schätzung nach bei weitem wirklicher sein, als der gegenwärtige Leib, der wegen der gegenseitigen Ausschließung seiner Theile nur ein zusammengesetztes, und eben darum gebrechliches und zerstörbares Ganze ist." (Schelling, W. II. 4, 206—208) — Auf die Frage: Was folgt nun aber dem Menschen in die Geisterwelt? antwortet derselbe: „Alles, was auch hier schon Er selber war, und nur Dasjenige bleibt zurück, was nicht Er selber war. Also geht der Mensch nicht blos mit seinem Geiste im engeren Sinne des Wortes in die Geisterwelt über, sondern auch mit dem, was in seinem Leibe Er selber, was in seinem Leibe Geistiges, Dämonisches war. . . Der Tod ist daher keine absolute Trennung des Geistes vom Leibe, sondern nur eine Trennung von dem dem Geistigen widersprechenden Elemente des Leibes, daher auch das Zurückbleibende nicht der Leib genannt wird, sondern der Leichnam. Also nicht ein bloßer Theil des Menschen ist unsterblich, sondern der ganze Mensch seinem wahren Esse (Wesen) nach; der Tod ist also eine reductio ad essentiam (eine Zurückführung des Menschen zu seiner wahren Wesenheit.) Also das Unsterbliche am Men-

ſchen iſt das Dämoniſche (Geiſterhafte), nicht eine abſolute Negation alles Phyſiſchen, ſondern vielmehr das eſſentifizirte Phyſiſche. Dieſes iſt alſo im Gegenſatze zu der gewöhnlichen Anſicht, wonach der Menſch im Zuſtande nach dem Tode als ein luftähnliches Weſen, oder, recht abſtract, als ein pures lauteres Denken vorgeſtellt wird, — vielmehr ein höchſt wirkliches Weſen, ja weit wirklicher, als der Menſch in dieſem Leben iſt; es iſt das, was wir in der Volksſprache (und hier gilt es eigentlich: vox populi vox Dei) nicht den Geiſt, ſondern einen Geiſt nennen." (Stuttgart. Privatvorleſ. v. J. 1810, W. I. 7, 474—477).

2. Allein der eben dargelegten Anſicht von einer materiellen, oder quaſimateriellen, ätheriſchen Hülle, ohne welche die menſchliche Seele im jenſeitigen Leben nicht gedacht werden könne, ſtehen ſehr gewichtige Gründe entgegen.

Vor Allem ſteht feſt, daß die Menſchenſeele immaterieller und geiſtiger Natur iſt. Hat ſie auch einen Trieb nach Ergreifung eines materiellen Subſtrates, ſo trägt ſie nicht minder einen Trieb nach Freiheit von jeder materiellen Feſſel, nach Erhebung in das Gebiet des Geiſtigen und Idealen unvertilgbar in ſich. Letzterer Trieb iſt höher, edler, vollkommener, als der erſtere, welcher zurücktritt zur bloßen Potenzialität, wenn jener hervortritt zur Actualität, und zur freien Entwickelung ſeiner Energie ſich entfaltet. Dies geſchieht, ſobald die irdiſch-körperliche Hülle im Tode zerfällt; dann iſt die freie Seele der Phönix, der über der Aſche ſich erhebt und in das höhere, wahre Leben des Geiſtes ſich aufſchwingt; dann iſt der Wendepunkt da, wo das Materielle mit allen ſeinen Mängeln abgeſtreift, das veraltete Gewand abgelegt iſt, und die der Seele anerſchaffene Ebenbildlichkeit Gottes unverhüllter und ſtrahlender hervortreten kann[1]);

1) Weiſe Menſchen haben den Tod als eine Löſung der Feſſel, als eine Verſetzung in den Stand der Freiheit, als eine glückliche Umwandlung betrachtet und ſich darnach geſehnt. „Alle Tage," heißt es bei Job, „ſo lange ich noch auf dem Kampfplatz bin, warte ich, daß meine Umwandlung komme." Job 14, 17. Der Apoſtel Paulus redet von unſerer

dann wird das Unvollkommene der seelischen Natur durch das Vollkommene, der sinnliche Trieb durch übersinnliches Verlangen,

Wohnung in einem irdischen Hause, nach dessen Zerfall eine ewige Wohnung im Himmel uns werde zu Theile werden; „wir seufzen hier," sagt er, „und sehnen uns darnach, mit unserer himmlischen Wohnung überkleidet zu werden." 2 Corinth. 5. Er wünscht seine Auflösung und Befreiung von diesem irdischen Leibe des Todes; Römer 7, 24. „Was ist der Tod?" schreibt Augustinus, und antwortet: „Die Zurücklassung des Körpers und die Ablegung einer schweren Last." (Super Joann.) „Nicht verloren werden Diejenigen," schreibt Ambrosius, welche sterben, sondern vorausgeschickt; nicht der Tod wird sie verschlingen, sondern die Ewigkeit wird sie anfnehmen." (Lib. de excess. fratr.) Wo die Ewigkeit, wo die Freiheit, wo die Lösung aller Fesseln und Bande, da ist keine Materie, wo das klare Licht, da ist keine Hülle. Der Apostel Johannes schreibt, daß wir Gott ähnlich sein und ihn sehen werden, so wie er ist. (1 Joh. 3, 2). „Eine große und herrliche Sache," so lesen wir in den Briefen des Philosophen Seneka, „ist der menschliche Geist; er läßt sich keine Grenzen setzen, als die er auch mit der Gottheit gemeinsam hat . . . Wenn jener Tag gekommen sein wird, der diese Mischung von Göttlichem und Menschlichen sondert, werde ich den Körper hier, wo ich ihn gefunden, zurücklassen, und mich selbst den Göttern zurückgeben; . . in dem Zeitraum, der von der Kindheit bis zum Greisenalter reicht, reifen wir für eine andere Geburt; ein anderer Ursprung erwartet uns, ein anderer Stand der Dinge; . . jener Tag, den du als den letzten fürchtest, ist der Geburtstag der Ewigkeit . . . Es wird der Tag kommen, an dem die Hülle von dir fallen und dich herausführen wird aus der Wohnung in einem häßlichen Leibe . . . Einst werden die Geheimnisse der Natur enthüllt, jene Finsternisse zerstreut werden und helles Licht wird von allen Seiten her durchbrechen. Stelle dir vor, welcher Glanz es sein wird, wenn so viele Gestirne ihr Licht vermischen; kein Schatten wird den reinen Ausblick mehr trüben, gleich hell wird der Himmel von allen Seiten erglänzen" u. s. w. (Ad Lucil. 102.) Bei diesem Zustande der Seele, bei dieser Geistigkeit ihres Wesens, bei diesem ihrem Freisein von jeder trübenden Umhüllung läßt sich eine Verbindung derselben mit einem materiellen Substrate gar nicht denken, und man muß dem englischen Lehrer beipflichten, welcher sagt, daß es lächerlich sei zu meinen, die abgeschiedene Seele sei ihrer Substanz nach in einem Orte, da es für das Geistige keinen Ort und Raum gibt, der es bindet.

der niederere vegetativ-sensitive durch den höheren geistigen Trieb aufgewogen und überwunden, und eine neue Thätigkeit des Denkens und Wollens entquillt dann aus dem reichen Borne, den Gott in die Natur der Menschenseele gesetzt hat. Die Seele wird dann wieder frei sein, wie sie ursprünglich aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen. Sie wird nicht mehr wahrnehmen durch materielle Sinnesorgane, nicht mehr mittels sinnlicher Vorstellungsbilder und Phantasmen, nicht mehr ihr Wissen und Erkennen erlangen auf dem mühsamen Wege des Abstrahirens und Reflectirens; der Quell und das Mittel ihres Wissens und Erkennens ist, abgesehen von dem hienieden erworbenen Wissen, welches ihr Eigenthum bleibt, ein höheres Licht, in welchem sie Alles erkennen kann, was sie als endliches Wesen nur immer zu fassen vermag. „Das Erkennen mittels der Phantasmen (Vorstellungsbilder) findet bei der menschlichen Seele statt, so lange sie mit dem Körper vereinigt ist. Ist sie aber getrennt vom Körper, so ist der Modus ihres Erkennens ein anderer, so, wie bei den übrigen unkörperlichen, resp. vom Körperlichen, freien Substanzen," schreibt Thomas v. Aqu.[1]); sie erkennt nämlich, indem sie sich zu dem Höheren, zu dem rein Intelligiblen und Geistigen wendet — »per conversionem ad superiora«; denn bei allen rein intellectiven (immateriellen) Substanzen, bemerkt er dazu, beruht die intellective Kraft auf der Influenz des göttlichen Lichtes[2])." Aus diesen Worten geht aber auch hervor, daß der erleuchtete, tiefdenkende Lehrer keineswegs die Meinung theilt, daß die Seelen nach ihrem Hingange in das Jenseits mit irgend einer materiellen Hülle, mit irgend einer Leiblichkeit umkleidet seien. Denn wäre dies der Fall, so bedürften sie jedenfalls zu ihrem Erkennen der Bilder und Phantasmen. Thomas bemerkt auch ausdrücklich an einer anderen Stelle, sich beziehend auf die Lehre des heil. Gregor, daß die vollkommenen Seelen

1) Summa, P. I. qu. 75 artic. 6 Conclus. ad tert.
2) Ibid. qu. 89 artic. 1 Conclus.

im anderen Leben, indem sie Gott schauen, Alles in Gott sehen, und daß sie gleich sind den Engeln[1]) Nun sind aber die Engel frei von jeder materiellen Hülle.

Ueberdies zählt der heilige Lehrer unter den häretischen Ansichten über den Zustand der Seelen nach dem Tode neben der verwerflichen Lehre von einer Wanderung der Seelen in andere Körper auch die Meinung auf, als ob die abgeschiedene Seele mit einer feinen luftartigen Leiblichkeit sich vereinige, mit dem Beisatze, daß solche Hypothesen der christlichen Wahrheit von der Auferstehung präjudiciren, gemäß welcher erst bei der allgemeinen Auferstehung eine Wiedervereinigung der Seelen mit ihren früheren (auferstandenen und zur Unverweslichkeit erhobenen) Leibern, nicht aber mit anderen Leiblichkeiten stattfinden werde[2]).

Was nun die oben angeführte entgegengesetzte Ansicht betrifft, daß die Seelen im anderen Leben, wenn sie ohne materielle Hülle wären, reine Geister wären, somit es für sie keine individualisirenden Grenzen gäbe, so muß dagegen bemerkt werden, daß den Seelen die individualisirende Grenze nicht primarie, sondern nur secundär von der materiellen Leiblichkeit während ihres Erdendaseins gegeben wird, und daß primär Gott es ist, der in die Seelen bei ihrer Erschaffung die Individualität ihrer Natur legt und die Seelen begrenzt, eben indem er sie als bestimmte, mit eigenthümlichen, individuellen Anlagen ausgestattete, mit ihrem eigenen Typus unauslöschlich bezeichnete Einzelwesen in das Dasein setzt. Dieser eigene Typus bleibt jeder einzelnen Menschenseele auch nach der Trennung vom irdischen Leibe, und ist ihr überhaupt unverlierbar.

Daß die Seele nach dem Tode über Ort und Zeit erhaben ist, hat im gewissen Sinne seine Richtigkeit; denn das rein immaterielle Wesen kann in keinen Ort eingeschlossen, und weil die Zeit, nichts Anderes ist, als das Maaß des Aufeinanderfolgens der im

1) Summa, P. I. qu. 89 artic. 8 Conclus.
2) Summa, Vol. III. supplem. qu. 81 art. 1 Conclus.

Raum befindlichen Dinge, auch von den Verhältniſſen der zeitlichen Succeſſion nicht abhängig ſein. Hieraus kann aber keineswegs gefolgert werden, daß die abgeſchiedenen Seelen actuell allgegenwärtig und ewig ſeien, wie Gott. Denn die Menſchenſeele iſt ein individuelles, endliches und beſchränktes Weſen, kann alſo nicht mit ihrer Subſtanz überall oder allgegenwärtig ſein; ſie kann ſein, wo ihr Denken iſt und ihr Wille zu ſein begehrt; beides iſt aber ein beſchränktes und auf beſtimmte Zwecke gerichtet, welche ebenſo endlich und beſchränkt ſind, wie die Seele ſelbſt, ſo daß alſo die Seelen nicht über gewiſſe Grenzen hinausſchreiten, nicht in das Gebiet des Unendlichen und Ewigen und Allgegenwärtigen mit ihrer Subſtanz ſich ausbreiten können. Sie können ihre höheren Potenzen dahin richten; aber auch dieſen treten im unendlichen Ozean des Göttlichen Haltpunkte entgegen, wo es heißt: „Bis hieher darfſt du, weiter nicht [1])!“ „Er wohnt in einem unzugänglichen Lichte [2])!“

Wenn es heißt, es ſei der Seele unnatürlich — praeter naturam, — ohne alle Leiblichkeit zu ſein, ſo muß entgegnet werden, daß ſich dieſes auf das irdiſche Daſein der Seele bezieht, wo es ihre Beſtimmung iſt, mit der ſinnlichen Außenwelt in Verkehr zu treten, wozu ſie ſinnlich-materieller Organe bedarf. Iſt die Seele von dieſem irdiſchen Daſein abgeſchieden, ſo tritt ſie in Beziehung zu einer höhern, idealen Welt, wo ſie, wie Plato ſagt, mit der Wahrheit in Berührung kommt [3]); ihre vegetative und ſenſitive Potenz tritt in den Stand der Ruhe und Potenzialität zurück, während ein neues, weites Gebiet für die Thätigkeit des Geiſtes ſich aufthut, für welches die ſinnlichen Organe weit entfernt, nothwendig zu ſein, vielmehr unbrauchbar und hinderlich ſein würden. [4]) Da die materielle Leiblichkeit der Seele,

1) Job 38, 11.

2) 1. Tim. 6, 16.

3) Phädon 10 §. 26.

4) „Die Seele, ſchreibt Plato, das unſichtbare Theil, das nach einem andern, ihm gleichartigen Orte zieht, der edel und rein und

die sie in diesem Leben trägt, nicht zu ihrer Natur und ihrem Wesen gehört, so kann gar nicht davon die Rede sein, daß durch die Trennung von dieser Leiblichkeit eine Zerreißung oder ein unnatürlicher Zustand der Seele herbeigeführt würde.

Die Seele tritt nach dem Tode in einen neuen Zustand ihres Daseins, in einen neuen modus essendi ein; es wird für sie ein neues Entwickelungsstadium beginnen, welches keineswegs als ein gewaltsamer der Seelen-Natur widerstrebender Zustand, sondern als ein Uebergang zu jener wunderbaren Umwandlung, zu jener erhabenen Metamorphose bei der allgemeinen Auferstehung erscheint, bei welcher die Seele ihren Erdenleib als unverwesliche, verklärte Leiblichkeit wieder in sich aufnehmen, und, auf immer unzertrennlich mit ihr vereinigt, das erwünschte Ziel der ihr vom Schöpfer ursprünglich zugedachten Vollendung erreichen wird. Dann ist die Zeit da, wo das Physische, soweit es im Erdendasein der Seele als Werkzeug diente, vom geistigen Elemente durchdrungen und überwunden, am Leben und Siege des Geistes Theil nehmen und, zur Unsterblichkeit erhoben, über den Tod triumphiren wird [1]).

Es ist hiernach kaum mehr nöthig, dem Einwurfe zu begegnen, der aus den Erscheinungen abgeleibter Seelen geschöpft wird. Wenn wir behaupten, die Seelen seien im jenseitigen Leben ohne alle materielle Hülle, so will damit nicht behauptet werden, daß es ihnen unbedingt unmöglich sei, in außerordentlichen Fällen und aus besonderer Fügung oder Zulassung Gottes

unsichtbar ist, . . geht sie da nicht fort zu dem ihr gleichartigen Unsichtbaren, dem Göttlichen und Unsterblichen und Vernünftigen, wo ihr bei ihrer Ankunft das Loos wird, glücklich zu sein, getrennt von Irrthum und ungeistigem Wesen?" Phädon 29 §. 68. Ebendort läßt er Sokrates sagen, „daß dann (nach dem Tode) die Seele für sich sein werde, gesondert vom Körper, und daß wir dann rein und von des Leibes Unvernunft losgetrennt, durch uns selbst Alles lauter erkennen werden." (11. §. 31.)

1) Dann wird das Wort gelten: „Der Tod ist durch den Sieg verschlungen worden." 1 Corinth. 15, 54.

momentan und vorübergehend sich mit einer Hülle zu umgeben, um Menschen auf dieser Welt behufs besonderer Zwecke erscheinen zu können, wie denn auch die Engel erscheinen können, ohne daß daraus Jemand folgert, daß sie eine materielle Hülle an sich tragen.

Aus Vorbesagtem ergibt sich als Schlußresultat, daß die Frage, ob die menschliche Seele nach der Trennung von ihrem irdischen Leibe von aller Leiblichkeit ganz und gelöst und frei sei, — bejaht werden muß, mit dem Beisatze, daß eine Wiedervereinigung mit dem verklärten Leibe erst bei der allgemeinen Auferstehung am Ende der Weltzeiten, bei der großen Katastrophe der Umwandlung des ganzen Weltgebäudes eintreten wird. —

§. 2.

Eine zweite Frage ist: ob die Seele nach dem Tode ihres irdischen Leibes noch auf dieser Erde bleibe, oder wo sonst sie sei?

Diese Frage ist im Wesentlichen schon im vorigen § beantwortet. Zwar schreibt Schelling: „Wir glauben nicht, daß etwas außer seinem Begriffe, also wirklich da ist, ehe es im Raume ist. Nirgendssein und Nichtsein ist in unserer Vorstellung völlig gleichbedeutend; und nur für Gott, von dem gesagt werden muß, er sei überall gegenwärtig, er sei nirgends nicht, kann der Raum nicht die Form der Existenz sein, da die Existenz sein ursprüngliches Wesen ist.“ „Der alte Glaube von einem Orte, von einer Wohnstätte der Geister, erhält auch wieder Bedeutung und Wahrheit.“ W. I. 10, 314 f. 8, 324.

Allein es darf nie vergessen werden, daß die menschliche Seele eine immaterielle, geistige Substanz ist; und da nur materielle Dinge in Raum und Zeit sind, so ist unzweifelhaft, daß von einem räumlich begrenzten, örtlichen Aufenthalt der Substanz der Seele keine Rede sein kann. Das Gegentheil zu glauben, erklärt der heil. Thomas als lächerlich und ungereimt. Er

ſagt, „daß die Seele als geiſtige Subſtanz wie über die Zeit erhaben, ſo auch über die Bewegungen der Himmelskörper transcendent iſt[1]." Daraus kann aber nicht gefolgert werden, daß die abgeſchiedenen Seelen mit einer gewiſſen Allgegenwart überall actu ſeien, wie Gott; denn ſie ſind ja endliche und beſchränkte Einzelweſen; — noch auch, daß ſie nirgends ſeien; denn nirgendsſein wäre gleichbedeutend mit nichtſein. Hieraus ergibt ſich die nothwendige Conſequenz, daß die abgeſchiedenen Seelen, da ſie wirklich exiſtiren, aber nicht wirklich überall ſind, doch an einem beſtimmten Orte ſind, aber nicht nach Art eines körperlichen Anweſendſeins, d. h. eines Eingeſchloſſenſeins, eines Umgrenztſeins von einem Raume, — ſondern nach Art des Geiſtes, ſohin mit geiſtiger Anweſenheit, mit virtueller Gegenwart, ſo daß ſie ihrer Natur gemäß in jedem Orte ſein können, weil ſie ſubſtanziell, d. h. als geiſtige, immaterielle Subſtanzen, von keinem Orte eingeſchloſſen oder ausgeſchloſſen ſind, — in der Wirklichkeit aber in jenem Orte verweilen, in welchem die Objecte ihrer geiſtigen Thätigkeiten, und die termini, die Zielpunkte ihres Strebens und Verlangens ſich finden, reſp. wohin ſie vom höchſten Sein und Leben, von Gott, gewieſen werden, wohin alſo ihre höhere Beſtimmung mit oder gegen ihren Willen ſie führt[2]).

Es muß alſo unſere Frage, ob die abgeſchiedenen Seelen noch auf dieſer Erde bleiben, verneinend beantwortet werden. Die Seele des Menſchen iſt ihrer Natur nach nicht beſtimmt, hienieden zu bleiben; befreit von den Banden des

1) Summa theolog. P. I. qu, 118 artic. 3 Conclus.

2) Thomas v. Aquin ſchreibt, daß die vom Körper getrennte Seele, als reiner Geiſt ihrer Subſtanz nach, an keinen Ort gebunden ſein könne. Wie aber der höheren Form gewiſſe körperliche Subſtanzen entſprechen, ſo, ſetzt er bei, entſprechen auch gewiſſe Orte den Geiſtern ihrer Würde nach mehr als andere, und auf dieſe Weiſe werden ihnen per congruentiam quandam gewiſſe Orte angewieſen, in welchen ſie ſich gleichſam — »sunt quasi in loco« — befinden."

Körpers fallen für sie alle die Bedingungen hinweg, von welchen ihr Aufenthalt hienieden abhängt; ihre Triebe finden ohne Sinneswerkzeuge hier keine Möglichkeit ihrer Befriedigung mehr, auch wenn es Seelen gäbe, die nach dem leiblichen Tode noch hier bleiben wollten; ein solches Verlangen könnte nur den niederen Potenzen, der anima vegetativa oder sensitiva entstammen; eben diese Potenzen werden aber nach dem Tode durch die freiwerdende geistige Energie der Seele überwunden und absorbirt; die freigewordene entweicht aus dem Kerker[1]) und geht in einen anderen Aufenthalt, auf einen anderen Schauplatz ihrer Thätigkeit hinüber.

Wir haben hier auf dieser Erde keine bleibende Stätte; eine andere ist uns bestimmt[2]). Der Tod, schreibt Cicero, ist kein Untergang, der Alles vernichtet, sondern gewissermaßen eine Wanderung — migratio, und eine Verwandlung des Lebens, und pflegt für edle Menschen der Wegweiser in den Himmel zu sein[3])." Seneka nennt den Tod eine Reise ad superos in die höheren Regionen des Daseins[4]), und schon Sokrates redete im Angesichte seines nahen Todes von einer Reise, von einer Wanderung in den Hades, wo er, nachdem er seine Freunde und Gebieter hienieden verlassen haben werde, nicht weniger gute Gebieter und Freunde anzutreffen gewiß sei[5]); er sprach

---

1) „Führe mich heraus aus dem Kerker, damit ich deinen Namen preise," rief der Psalmist; Ps. 141, 8. „Der Tod," schreibt Seneka, führt aus dem Kerker heraus und löst die Ketten der Gefangenen." Trostbrief an Marcia, Kap. 20.

2) Paulus an d. Hebr.

3) Tuscul quaest. L. I.

4) Consolat. ad Marciam, c. 23. „Durch den Tod," schreibt Cyprian, „gehen wir zur Unsterblichkeit hinüber; es kann das ewige Leben für uns nicht kommen, wenn wir nicht von hinnen ziehen; der Tod ist kein Abschluß, sondern ein Uebergang, ein Hinübergehen." Lib. de immortalit.

5) Plato, Phädon 12, §§. 32—38.

seine Ueberzeugung aus, daß er zu guten Göttern und zu gestorbenen Menschen besser, als die hienieden, kommen werde[1]).

Es unterliegt demnach keinem Zweifel, daß die Trennung der Seele vom Leibe auch eine Trennung von dieser Erde involvire, welche der nunmehr freieren Seele eben so wenig mehr die ihrem Sein und Leben entsprechenden Bedingungen bieten kann, als der verlassene Leib es könnte. Es ist also der Tod für die Seele, gleichwie er der Uebergang in ein höheres Sein und Leben ist, auch der Uebergang in eine höhere und vollkommenere Sphäre des Weltalls, und es wird von diesem Gesetze, als einem allgemeinen Weltgesetze, gemäß welchem für jedes Seiende ein dem Grade und der Vollkommenheit seines Wesens entsprechender Ort im Raume bestimmt ist, keine Seele ausgenommen sein.

Der Wohnplatz der abgeschiedenen Seele ist sohin nicht mehr auf dieser Erde.

Da übrigens der Aufenthaltsort der Seele nach dem Tode ihrem inneren Wesen und dem Entwickelungsgrade ihrer Fähigkeiten und Triebe, und in Folge davon der vom höchsten Wesen ausgehenden Bestimmung naturgemäß entsprechen muß, so folgt von selbst, daß nicht für alle abgeschiedenen Seelen der gleiche Schauplatz ihrer neuen Thätigkeit und Lebensmanifestation bestimmt sein kann, demnach auch eine Scheidung einzelner Seelen von einander nach dem Tode je nach ihrem so vielseitig verschiedenen sittlichen und geistigen Zustande eintritt.

Wo diese Wohnplätze sind, wo wir das sogenannte Jenseits zu suchen haben, läßt sich nur vermuthen. Große Denker behaupten eine zahllose Menge bewohnter Welten außer unserer Erde. „Ich bin der Meinung, sagt Kant in seiner allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels, daß es eben nicht erst nöthig ist, die Behauptung aufzustellen, alle Planeten seien bewohnt; denn es zu leugnen, wäre eine Ab-

1) Ibid. 8, §. 19.

ſurdität in den Augen Aller, oder wenigſtens in den Augen der Meiſten. Bei dem Reichthum der Natur ſind die Welten und Syſteme nur Sonnenſtaub gegen die ganze Schöpfung. Von ſo vielen Sphären ſind nur diejenigen wüſte und unbewohnt, welche ſich nicht dazu eignen, vernünftige Weſen zu tragen, die dem Zwecke der Natur entſprechen." — Auch Herſchel[1]) nimmt in der unendlichen und ſtaunenerregenden Pracht des geſtirnten Himmels Aufenthaltsorte für zahlloſe Geſchlechter lebender Weſen an, und hierin ſtimmen ihm Andere, wie Despriaux, Laplace, Littrow u. ſ. w. bei. Und in der That, auf unſerer Erde finden wir jedes Sandkorn, jeden Waſſertropfen belebt; überall, wohin wir blicken, regt ſich Bewegung und Leben. Die ganze materielle Welt iſt überhaupt, ſo zu ſagen, nur die Schale des Univerſums, nur das bloße Object denkender, fühlender und appetitiver Kräfte. Für dieſe als Subſtrat ihrer Thätigkeit und Lebensmanifeſtation zu dienen, dies iſt ihr vorzüglicher Zweck. Ohne lebende Weſen wären, wie die Materie überhaupt, auch die ſtrahlenden Himmelskörper über unſeren Häuptern zweckloſe Dinge, ſomit, da nichts in der Natur ohne Zweck ſein kann, unmögliche Dinge.

Aus dieſem Grunde neigen ſich viele Denker der Vermuthung zu, daß zahlloſe Sterne bewohnt ſeien von intelligenten Weſen, und daß, gleichwie die Geſtirne des Himmels an Größe, an Glanz, an Licht und Wärme, an Schönheit und Pracht unzählige Abſtufungen bilden, ſo auch die Seelen in unzählige Abſtufungen auf ihnen die ihren Anlagen und Vollkommenheiten angemeſſenen Wohnungen finden. Das Wort: „Im Hauſe meines Vaters ſind viele Wohnungen," deuten Viele in dieſem Sinne. Denn wenn man ſagen kann, ſo argumentiren ſie, dieſe Erde ſei um des Menſchen willen da, für ihn und zu ſeinem Dienſte erſchaffen, liegt nicht die Vermuthung nahe, daß auch dieſe herrlichen zahlloſen Himmelskörper

1) Traité d'Astronomie XII, 522.

über uns für vernünftige, in ihrer Schönheit die Herrlichkeit des Schöpfers erkennende Wesen da seien als Schauplätze ihrer Thätigkeit und Lebensäußerung? —

So viel ist gewiß: Der Abschied von dieser Erde läßt die Seelen nicht in einer unbegrenzten Unendlichkeit, wie einzelne Atome im endlosen Weltraume, verschwinden und im Unbestimmten (ἄπειρον) sich verlieren, sondern er führt sie in andere Welträume, in höhere Sphären des Seins, in eine neue Ordnung der Dinge, über die engen und niederen Horizonte dieses Erdendaseins hinaus.

Die positive Lehre des Christenthums gibt über die Oertlichkeit des Aufenthaltes der abgeschiedenen Seelen keine bestimmten Aufschlüsse. Aus den verschiedenen Stellen der heiligen Schrift und der Väter geht nur hervor, daß die Seelen nach dem Tode nicht mehr auf dieser Erde sind, daß ihr Aufenthalt je nach ihrer Vollkommenheit oder Unvollkommenheit entweder im Himmel (in coelo empyreo) über den Sternen, oder in der Hölle, oder im Reinigungsorte (Fegfeuer oder Purgatorium) ist. Die Ansicht vom Aufenthalt der abgeschiedenen Seelen auf einem oder mehreren der zahllosen Sterne bleibt also eine Vermuthung, welche nicht auf das Zeugniß der christlichen Lehre sich stützen kann, vielmehr der christlichen Anschauung als nicht entsprechend erachtet werden muß.

Thomas v. Aq. schließt hinsichtlich des Aufenthaltes der abgeschiedenen Seelen die Vorstellung eines Raumes- und physischen Ortsverhältnisses, wie schon oben bemerkt wurde, geradezu aus, indem er die Frage über die Wohnungen — mansiones — der Seligen dahin entscheidet, daß das Ziel, an dem die appetitive Bewegung der Seele zur Ruhe gelange, ihre Wohnung — mansio — genannt werde, daß also ein geistiger Ort zu verstehen sei, und geistige Stufen der Annäherung an Gott, wenn es heiße: „In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen[1]).“

1) Vergl. Summa theol. Supplem. qu. 93 art. 2.

§. 3.

Fragt man ferner, in welchem Zustande die Seele bei der Trennung vom irdischen Leibe in das Jenseits hinüber gehe, d. h. ob sie ihr **ganzes** Sein und Wesen sammt **allen** ihren Kräften und Trieben, wie sie dieselben im Erdenleibe besaß und bethätigte, mit sich hinübernehme, oder ob sie die eine oder andere ihrer Potenzen im Tode, so zu sagen, abstreife und verliere, so ergibt sich die Antwort aus schon früher Gesagtem von selbst. Die Seele kann von ihrem Eigenthume nichts mehr verlieren, auch freiwillig nichts abwerfen; der Tod kann nichts vom Eigenthum der Seelennatur wegnehmen. Was Eigenthum der Seele ist, angeborenes oder erworbenes, dies gehört zu ihrem geistigen Inhalte; es ist unverlierbar und unsterblich, wie die Seele selbst. Nur das Stoffliche und Organische der Menschennatur zerstört der Tod; das immaterielle Wesen der Seele, ihr Leben, ihre Kräfte, ihre Triebe, ihr Wissen, ihr Denken, ihr Wollen kann er nicht erreichen; vielmehr trägt er durch die Lösung von der hemmenden und beschwerenden Verbindung des materiellen Leibes zur Befreiung, und damit zur Stärkung und Erhebung der Seele bei. Das Erkennen, Fühlen, Wissen und Wollen, die geistige Energie und Kraft der Seele gewinnt durch die Trennung vom Erdenleibe erst höhere Intensität. Und wenn man den Tod mit Recht mit dem Schlafe vergleichen kann[1]), so läßt sich, wie Schelling in seinen Stuttgarter Privatvorlesungen

1) Schon Plutarch schreibt: „τὸν ὕπνον εἶναι τὰ μικρὰ τοῦ θανάτου μυστήρια." Die heilige Schrift vergleicht den Tod so häufig mit einem Schlafe (z. B. Psalm. 87, 6; 126, 2; 3, 6; Deuteron. 31, 16; III Könige 2, 10 ꝛc.), daß Augustin sagen konnte, die heilige Schrift bezeichne „unzähligemale den Tod als Schlaf." (In Psalm. 3.) So nennen auch die Alten und die Dichter den Tod einen Schlaf. Homer nennt ihn „den Bruder des Schlafes". (Iliad. XIV, 231) und XL, 239 heißt es vom Atrides, der unter Agamemnon's Schwerte fiel:

„Ach! er sank dahin von ehernen Schlummer ergriffen."

v. J. 1810 (W. I. 7, 477) bemerkte, der Zuſtand nach dem Tode noch viel mehr bezeichnen und denken als ein ſchlafendes Wachen und ein wachendes Schlafen, d. h. als jene im tiefen, unſerem perſönlichen Bewußtſein unerfaßbaren Schlafe eintretende clairvoyance (Hellſehen), bei welchem ein unmittelbarer Verkehr mit den Gegenſtänden, nicht ein durch die leiblichen Organe vermittelter, ſtattfindet. Die eine Thatſache allein ſchon, die durch ſo zahlreiche unbeſtrittene Thatſachen conſtatirt iſt, die Thatſache nämlich, daß in ſchlafwachen Zuſtänden eine geiſtige Erhöhung und eine relative Befreiung der Seele vom Leibe möglich, wie ſie im normalen Zuſtande niemals ſtattfindet, und daß durch dieſe Entfeſſelung von der Herrſchaft des äußeren Lebens gänzliche Schmerzloſigkeit und jenes Wonnegefühl entſteht, das die vorher Leidenden oft augenblicklich mit der höchſten Wolluſt überſchüttet, — dieſes allein ſchon iſt von der größten Bedeutuug für die Unſterblichkeitsfrage. Denn wenn ein ſolcher Zuſtand ſchon in dieſem Leben möglich, wenn er nach der Verſicherung ſolcher Schlafenden der ſeligſte iſt; wenn ſie nichts von dem Körper und dem vorhergehenden Schmerze mehr fühlen, und eine himmliſche Klarheit, ein erwärmendes Licht ihr Inneres durchſtrömt; wenn Alles an ihnen das innigſte Bewußtſein verkündet, und es iſt, als wäre ihr ganzes Weſen, in Einen Brennpunkt zuſammengedrängt, der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in ſich vereinigt, und wenn, weit ent-

Virgil ſagt in der Aeneide X, 745:

»Olim dura quies oculos et ferreus urget
Somnus, in aeternam clauduntur lumina noctem.«

Bei Torquato Taſſo heißt es:

. . . . . »Tolta
E dal capo la vita al Duce Franco,
Cadde, e i lumi, che a penna aprir si ponno,
Dura quiete preme e ferreo sonno.«
(Gerusal. conquist. IV, 50.)

Aehnliche Anſchauungen finden ſich an unzähligen Stellen der Dichter ausgeſprochen.

fernt, die Erinnerung zu verlieren, ihnen weit zurück die Vergangenheit helle wird, wie die Zukunft oft in nicht unbeträchtlicher Ferne, — folgt nicht, fragt Schelling, aus allen diesen Erscheinungen, daß das geistige Wesen unserer Natur, das im Tode uns folgt, schon vorher in uns gegenwärtig ist, daß es blos frei wird, und in seiner Eigenthümlichkeit hervortritt, sobald nicht mehr die Sinne und andere Leibesbande es an die Außenwelt fesseln? . . . Was liegt deshalb nach Diesen allem näher, als die Analogie zwischen solchen Erscheinungen und dem Zustande nach dem Tode? Wenn schon dort, wo die Befreiung vom Aeußeren noch keine vollkommene ist, die Innigkeit des Bewußtseins in so hohem Grade sich offenbart, sollte nicht auch der Tod doch bei weitem eher sammelnd, als zerstreuend, vereinigend, nicht veräußernd wirken, und sollte nicht eben jene höchste Innigkeit des Bewußtseins der Zustand sein, in den die Besten nach dem Tode übergehen[1])?" — „Und jetzt erst mit gänzlicher Verklärung des angeborenen Dunkeln in uns, das Schelling den dunkeln Fleck in unserer Existenz nennt (Clara 110, I. 9, 73), hebt das klarste und innigste Bewußtsein unserer selbst und unsers ganzen Zustandes, nicht allein des gegenwärtigen, sondern auch des vergangenen an, und weit entfernt, daß es wie Eis im Wasser zerschmelzen sollte, wird es vielmehr erst jetzt vollkommenes Bewußtsein, zu welchem sich das gegenwärtige, das von der widerstrebenden Bewußtlosigkeit immerfort verdunkelt und eingeschränkt wird, nur wie Traum und Dämmerung verhält[2])."

In der That, es ist kein Zweifel, daß die Seele alle ihre eigenen Kräfte, welche sie im irdischen Leibesleben besaß, die Erinnerung, die Phantasie, die Empfindung, den Verstand, die Vernunft, den Willen, das Gemüth — in das Jenseits hinübernimmt. Alle diese Kräfte entsprechen ja ihren Trieben;

1) Vgl. Hubert Beckers, die Unsterblichkeitslehre Schelling's, München 1865, S. 74—77.

2) Ebend. S. 78—79.

dieſe gehören aber zu ihrem Weſen, an ihrem Weſen aber kann ſie durch die Trennung vom Leibe, von dem ihr Weſen nicht abhängt, nichts verlieren. Die Zerſtörung einer der Kräfte der Seele wäre eine Auflöſung und Zerſtörung ihrer Natur, wie es eine Zerſtörung des Lichtes wäre, wenn es einer von ſeinen Kräften, z. B. der Kraft zu leuchten oder zu erwärmen, verluſtig würde.

Wenn die thomiſtiſche Philoſophie, einigen Sätzen des Ariſtoteles folgend, welche nur die intellective Seelenpotenz, den ſ. g. νοῦς, für trennbar vom Körperlichen und unſterblich, dagegen auch für leidlos und empfindungslos — ἀπαθής — darſtellen, während die Erinnerung, das Lieben und Empfinden dem Gemeinſamen, (d. i. der Verbindung mit dem körperlichen Organismus») entſtammend, mit dem Leibe ſich auflöſe (De Anima I, c. 1, §§. 9, 11, c. 3, 4, u. a. O.) die Frage: ob alle Potenzen der Seele nach ihrer Trennung vom Leibe bleiben, verneinend beantwortet, und behauptet, daß nur der Intellect und der Wille in der Seele nach ihrer Trennung vom Leibe fortbeſtehe, während die nutritive und ſenſitive Potenz nicht actu (wirklich), ſondern nur virtuell und wurzelhaft in der Seele — virtute tantum manent in anima, sicut in principio vel radice — bleiben (Summa theol. P. I qu. 77 artic. 8 Conclus.), ſo iſt dieſe Meinung des großen Lehrers doch nur cum grano salis aufzufaſſen. Der von ihm ſelbſt hiefür angeführte Grund erſcheint nicht nach jeder Richtung ſtichhaltig, namentlich nicht, was die ſenſitive Potenz betrifft. Wenn er nämlich ſagt, Intellect und Wille allein haben die Seelen zu ihrem ausſchließlichen Subjecte, während die ſenſitive und die nutritive Potenz nur die Verbindung von Seele und Leib zum Subjecte haben, alſo zu Grunde gehen, wenn dieſe Verbindung aufhört, ſo iſt dies eine Prämiſſe, welche ſchon durch die Thatſache widerlegt iſt, auf welche auch Ariſtoteles (de Anima Lib. I. c. 4) ſelbſt hindeutet, daß die ſenſitiven Potenzen bei geſchwächtem Körper an ſich nicht geſchwächt ſind, wie z. B. nach Ariſtoteles' Beiſpiel der Greis eben ſo ſcharf

sähe, wie der Jüngling, wenn er das Auge des Jünglings gebrauchen könnte, abgesehen von den Thatsachen, welche beweisen, daß gerade in außerordentlichen Zuständen, d. i. in Fällen momentaner Lösung der Verbindung zwischen Leib und Seele, auch die sensitive Seelenpotenz viel feiner und schärfer sich äußert. Ueberdies steht diese Ansicht des heil. Thomas mit seiner anderweitigen Lehre P. I. qu. 76, artic. 3. Conclus.) keineswegs im Einklange, wonach die eine Seele die intellectiven, die sensitiven und die vegetativen Thätigkeiten ausübe, und diese eine Seele schlechterdings „ein Eines, unum simpliciter," sei. Er sagt: »Omnino impossibile videtur, plures animas per essentiam differentes in uno corpore esse.« Ist es also unmöglich, daß mehrere der Wesenheit nach verschiedene Seelen in Einem Leibe sind, so ist es auch unmöglich, daß mehrere der Wesenheit nach verschiedene Potenzen in Einer Seele sind, da die Potenzen eben auf der Substanz der Seele beruhen. Es sind demnach die Potenzen der Seele im Wesen der Seele begründet, und da der Tod des Leibes am Wesen der Seele nichts zerstören kann, so kann er auch von deren Potenzen keine zerstören. Uebrigens sagt Thomas selbst wieder, daß das Sensitive der Seele im Intellectiven derselben die Incorruptibilität erlange, — »quando anima sensitiva cum sensitivo intellectivum habet, est incorruptibilis.« (P. I. qu. 76 artic. 3 Conclus. ad prim.) Daß das Körperliche und Materielle an sich und ohne die Seele keine Erinnerungs- und Empfindungskraft hat, daß diese also von der Seele stammt, nicht vom Körper, ihr also auch bleiben muß nach dem Tode desselben, ist unwidersprechlich. —

§. 4.

Hiernach kann auch die weitere Frage: 4. Ob der Seele das im Erdenleben erworbene Wissen auch nach dem Tode bleibe, keine Schwierigkeit bieten. —

Da in der Seele nach der Trennung von den leiblichen

Banden die intenſivſte Erinnerung hervortritt, ſo tritt auch die genaueſte Erinnerung an ihr hienieden erworbenes, vielleicht im irdiſchen Daſein von ihr ſcheinbar längſt vergeſſenes Wiſſen hervor. Alles, von dem der Menſch im Leben häufig ſagt, er könne ſich deſſen nicht mehr entſinnen, es ſei ihm entfallen, u. dgl., kann ihm jetzt, wie Vielen ſchon während des Sterbens, wieder ganz gegenwärtig und klar werden. Demnach iſt keine hienieden erworbene Wiſſenſchaft oder Erkenntniß für die geſchiedene Seele verloren; denn ſie folgt ihr als eine Errungenſchaft, als ein geiſtiger Beſitz und Reichthum mit hinüber. Es iſt auch nicht einzuſehen, wie die Seele dieſes erworbene Wiſſen verlieren könnte. Es iſt ja nicht haftend an den körperlichen Organen, ſondern in den geiſtigen Gehalt der Seele aufgenommen; an dieſem kann der Tod nichts alteriren. Könnte von dieſem der Seele etwas verloren gehen, ſo wäre es nur auf zweierlei Weiſe denkbar, nämlich *per se* oder *per accidens*, d. h. entweder durch das Contrarium, wie z. B. das Warme durch das Kalte zu Grunde geht, oder durch den Untergang des Subjektes — per corruptionem subjecti —, an dem es haftet. Nun iſt aber ein Verluſt des Wiſſens der Seele per accidens nicht möglich, weil das Subject des Wiſſens, d. i. die Seele oder der Intellekt, incorruptibel iſt, und daher nicht zu Grunde gehen kann. Auf dem andern Wege, nämlich per se seu per contrarium, iſt ein Wiſſensverluſt unmöglich; er könnte, wie Ariſtoteles ſagt, nur herbeigeführt werden durch Vergeſſenheit von Seite der Erinnerungskraft, oder durch Täuſchung in Folge falſcher Argumentation. (Aristot. de longitud. et brevitat. vitae c. 2). In der vom Leibe getrennten Seele gibt es aber weder das Eine, noch das Andere, ſagt mit Recht Thomas von Aquin. . .[1]) Die falſche Argumentation (wenn in der getrennten Seele überhaupt jene Thätigkeit des Verſtandes, die wir Argumentation nennen, möglich wäre) könnte das frühere

1) Summa P. I. qu. 89, art. 5.

entgegengesetzte Wissen nicht vernichten, es bliebe immerhin in der Seele als irrige oder wahre Erkenntniß. Wenn also die Seele im Jenseits ein hienieden erworbenes Wissen als falsch erkennt, verliert sie es doch nicht, sondern behält es in der Erinnerung, d. h. in sich. Haftete unser Wissen, sagt Thomas loc. cit., an den sensitiven Organen als an ihrem Subjecte, so müßte es selbstverständlich im Tode, der diese Organe zerstört, zu Grunde gehen. Nun ist aber das Wissen, wie Aristoteles lib. III. de anima c. 4 lehrt, im Intellecte, welcher der Ort der innern Vorstellungsbilder (Ideen) ist. Daß die Vorstellungsbilder im Intellecte sind, beweist Thomas, indem er ausgeht von dem Aristoteles'schen Satze (Ethica l. II. c. 1, u. 2), „daß die Habitus ähnlich sind den Akten, aus welchen sie entstehen." Wie nun der Akt des Intellectes »principaliter et formaliter« im Intellecte selbst, so ist auch der Habitus, d. i. die Wissenschaft selbst, im Intellecte.

Es bleibt also der Seele das im Erdenleben erworbene Wissen auch nach dem Tode, und es sagt daher mit Recht ein christlicher Kirchenlehrer (Hieron., Epist. ad Paul.): »Discamus in terris, quorum scientia nobis perseveret in coelo.« —

Die Einwendung dagegen, welche man aus der Erscheinung schöpft, daß in Krankheiten und bei Störungen der Gehirnorgane häufig das Wissen des Menschen, das Gedächtniß u. dgl. sehr geschwächt wird, widerlegt sich leicht durch den Hinweis, daß nicht das Wissen der Seele an sich, sondern nur die Aeußerung des Wissens, das Hervortreten desselben zum persönlichen Bewußtsein, d. h. das Hervorstrahlen bis zum Vereinigungspunkte der Seele mit dem s. g. Sensorium commune im Gehirn des Menschen, durch solche Störungen gehemmt wird, keineswegs aber das innere Wissen der Seele selbst, weshalb es, wie schon oben bemerkt, sehr häufig vorkommt, daß man sich bewußt ist, irgend etwas zu wissen, daß man aber augenblicklich (in Folge körperlicher Indisposition)

nicht im Stande iſt, ſich deſſen, was man weiß, zu entſinnen. — Die vom Leibe geſchiedene Seele braucht, um ſich zu erinnern, das Gewußte nicht mehr an das außer ihr befindliche Senſorium, d. i. an das Organ des Gehirnes hervorzuſtrahlen, wie dieß während ihres Leibeslebens nöthig iſt; ſie braucht nur in ſich ſelbſt zu blicken, um das in ihr enthaltene Wiſſen zu ſchauen; und dieſes Inſichſelbſtſchauen iſt für die von den Feſſeln des Leibes entbundene Seele weit leichter, und geht vollkommener und unmittelbarer von ſtatten, als dies im Leibesleben der Fall.

§. 5.

In Bezug auf das Wiſſen der abgeſchiedenen Seelen drängen ſich noch weitere Fragen auf:

a) ob die abgeſchiedenen Seelen noch etwas von ihrem früheren, d. i. von ihrem Erdenleben wiſſen;

b) ob räumliche oder zeitliche Entfernung ein Hinderniß ſei für das Wiſſen der abgeſchiedenen Seelen;

c) ob die abgeſchiedenen Seelen wiſſen, was hier auf Erden geſchieht, und wie ſie ſich zu den noch auf Erden Lebenden verhalten;

d) ob ſie etwas wiſſen von anderen abgeſchiedenen Seelen, und ob es ein Wiederſehen gibt.

Ad a. Wie ſchon oben geſagt, wird das Wiſſen der Seele nach der Befreiung von den hemmenden Banden des körperlichen Organismus überhaupt ein unmittelbareres, weiteres und intenſiveres. Das im Erderleben oft dunkle, unklare, oder in die Nacht der Vergeſſenheit zurückgetretene Wiſſen tritt nach dem Tode klarer hervor, wie ein ausgegoſſenes Licht nach zerſtreutem Nebel. Auch das Wiſſen der Erinnerung wird auf gleiche Weiſe aufgehellt, gekräftigt und erweitert, ſo daß kein Zweifel iſt, daß ſich die abgeſchiedenen Seelen an ihr früheres Leben, an dasjenige, was ſie gethan und erlebt haben, friſch und klar erinnern können.

Es ist auch gar kein Grund vorhanden, dieses Erinnern zu bezweifeln. Das Erinnern ist ja eben nichts Anderes, als ein Zurücktreten der Seele in ihr eigenes Innere, in sich selbst. Nun ist es aber der Seele nach dem Tode weit mehr, als im irdischen Leben, möglich, es ist ihr viel leichter, in sich selbst zurückzugehen, ja in gewissem Grade ist sie ohnedies in sich selbst, in ihrem eigenen Innern[1]; da das sogenannte persönliche Bewußtsein, welches im Erdenleben die Seele an ihren materiellen Organismus zwingt, durch das mehr ungetheilte Seelenbewußtsein absorbirt ist, und die Sinnenwelt auf sie nicht mehr ihren mächtigen, nach außen ziehenden und zerstreuenden Einfluß auszuüben vermag.

Die Erinnerung nach dem Tode können nur Jene läugnen, welche behaupten, „die Eindrücke des Erfahrenen und Erlebten seien rein sinnlicher Natur, und haften eine Zeit lang an gewissen Organen der Gehirnmasse, oder seien nur molekulare Hirnschwingungen; da der Tod diese Organe zerstöre und auflöse, so seien diese Eindrücke vernichtet, weshalb der Seele unmöglich sei, sie zu beschauen und von ihnen je mehr etwas zu wissen." Daß aber diese Behauptung eine grundirrthümliche ist, bedarf wohl keines weiteren Nachweises, und mag hier nur bemerkt werden, daß wir im späten Alter uns noch an Ereignisse und Begebenheiten unserer Kindheit erinnern, also zu einer Zeit uns noch erinnern, da unsere ganze Hirnsubstanz mit allen ihren Molekulen in Folge wiederholter Zersetzungen und Erneue-

1) Schelling schreibt in einem Briefe an den Präsidenten Georgii in Stuttgart v. J. 1811, anhaltendes Nachdenken und Forschen habe in ihm die Ueberzeugung bestätigt, „daß Erinnerung ein viel zu schwacher Ausdruck sei für die Innigkeit des Bewußtseins, welche den Abgeschiedenen vom vergangenen Leben und den Zurückgelassenen bleibt." — Anderswo bemerkt er, die Erinnerungskraft sei dort jedenfalls eine andere, als hier, und diese Bezeichnung viel zu schwach, da wir hier uns erst Alles innerlich machen müssen, dort aber schon Alles innerlich sei. (W. I. 7, 478.)

rungen nicht mehr dieſelbe, ſondern eine andere iſt, ſomit die früheren Eindrücke und die früheren ſchwingenden Subſtanzentheile nicht mehr exiſtiren; — ferner, daß häufig kurz vor dem Tode bei gänzlich geſchwächtem und erſchöpftem Gehirnorganismus die Erinnerung an längſt vergeſſene Dinge auf's Schärfſte hervortritt. Schon dieſes iſt hinreichender Beweis, daß die Erinnerungskraft nicht in den Gehirnmolekulen oder in den Schwingungen derſelben, ſondern in der Seele wurzelt, daß alſo auch das durch das Gedächtniß erworbene Wiſſen ein immaterielles Eigenthum der Seele iſt, welches derſelben durch den Tod, der nur die Verbindung zwiſchen Leib und Seele aufhebt, aber das Weſen und die Kräfte der Seele nicht berührt, keineswegs entriſſen werden kann.

Wenn neuere Forſcher[1]) der abgeſchiedenen Seele die Er-

1). Z. B. auch Carus in ſeiner Pſyche S. 525 f. Er geht von dem Satze aus, daß Alles, was wird, vergänglich und zeitlich, und nur, was wahrhaftig iſt, unvergänglich und ewig ſei. Demnach könne alles Wiſſen, Erinnern, Fühlen, Wollen der Seele, weil entſtanden und geworden, nur vergänglich ſein; es müſſe alſo für die Seele im Jenſeits verloren gehen. „Scheinbar erbarmungslos," ſagt er, „entblättert das höchſte Schauen der Seele im Geiſte die Seele ſelbſt eines gewiſſen Reichthums, einer ungeheueren Mannigfaltigkeit, welche aber ſo oft zum Glücke als zum Schmerze des Lebens gereichte." — Allein wir können dem Satze, daß Alles, was wird und entſteht, wieder vergehe und dem Nichts anheimfalle, nicht beiſtimmen. Das Materielle, welches wird und entſteht, vergeht, d. h. verliert ſeine Form und Geſtalt, um wieder neue Formen einzugehen; das Immaterielle aber vergeht nicht mehr, wenn es einmal geworden iſt. — Wollte man annehmen, daß alles Denken, Wiſſen, Fühlen, Wollen der Seele, weil es entſtanden und geworden iſt, wieder in Nichts vergehe, ſo müßte dieſes von der Seele ſelbſt gelten, und es gäbe dann überhaupt keine Unſterblichkeit der Seele. Und wozu denn dann der Trieb der Seele nach Wiſſen und Erkennen, wenn alles Erkannte, Gewußte u. dgl. im Tode wieder verloren ginge? Wäre dann nicht dieſer Trieb eine Illuſion? Oder wo bliebe dann die Entwickelung der Seele, wenn nach Verlauf einer kurzen Daſeinsperiode alle ihre geiſtige Errungenſchaft wieder verloren ginge? — Nein, das höhere Leben im

innerungskraft absprechen, so steht ihnen schon der alte Meister Plato entgegen, welcher das Lernen ein Wiedererinnern nennt. Nach ihm existirte die Seele schon vor ihrer Einkörperung im Erdenleibe als reale, individuelle, göttliche Idee, und wußte als solche schon Alles wirklich, was ihr zu wissen möglich. Wir theilen nicht den Standpunkt des Präexistentianismus, da die Seelen vor ihrem Erdensein nicht wirklich existirten; aber nachdem die Seelen das erste wirkliche Dasein im Erdenleben vollendet haben, und zu einem höheren Dasein im Jenseits gelangt sind, bauen sie auf dem früher erworbenen Wissen fort, und ist keineswegs jedes Dasein, das diesseitige und das jenseitige, ein in sich abgeschlossenes, sondern die höhere Stufe der Entwickelung baut sich auf der niederen auf, indem sie die niedere, weit entfernt, sie zu vernichten, vielmehr erhebt. Es ist ja überhaupt in der Ordnung des Universums das Höhere nicht abgeschlossen und

Jenseits vernichtet nicht die Früchte des niedern geistigen Erdenlebens; es umfaßt sie, erweitert sie, erhöht und verklärt sie. — Weit entfernt also, daß die Erinnerungskraft verschwinde, ist sie vielmehr weit inniger und umfassender, als sie im Erdenleben war. Wenn sich Carus auf die Stelle in der Schrift bezieht, wo es heißt, daß im Jenseits die Wissenschaft wegfallen werde (1 Cor. 13, 8), so hätte er nicht vergessen sollen, daß Paulus dort nicht vom Wissen überhaupt, noch weniger von der Erinnerung redet, sondern von der γνῶσις, von dem mühsamen, discursiven Erkennen, von welchem er nicht sagt, daß es vernichtet, sondern daß es abolirt werde, „καταργηθήσεται," indem es, wie aus den folgenden Sätzen hervorgeht (v. 9—10), als das Unvollkommene von dem Vollkommeneren verdrängt werde. — So wird auch die unvollkommene Erinnerungskraft unseres Erdenlebens von dem höheren und vollkommeneren des Jenseits verdrängt, d. h. die jenseitige Erinnerung wird eine vollkommenere und unmittelbarere sein, als die diesseitige, und einer besonderen, oft fruchtlosen Anstrengung des Geistes, der Mühe hat, in sein Inneres zurückzugehen, wird es nicht mehr bedürfen; es wird also ein mühevolles Erinnern, wie hienieden, jenseits nicht mehr geben; wohl aber immerhin eine um so klarere Erinnerung, je weniger ein Proceß des Abstrahirens von einer Sinnenwelt und ein Reflectiren mehr nöthig sein wird.

abgeschnitten vom Niederen. Es gibt keinen Sprung und keine unvermittelte Kluft im Universum. Darum verliert die Seele ihr früheres Wissen nicht; die Continuität ihres Wissens wird durch den Hintritt in ein anderes Leben nicht abgebrochen, so daß sie wieder vom Neuen beginnen müßte. — Indessen mögen Diejenigen, welche den Seelen im Jenseits ein stets wirkliches Schauen vindiciren, nicht vergessen, daß diese Wirklichkeit doch nur eine relative ist, da die Seele nie zur vollkommenen Geistigkeit des Absoluten, nie zur Allwissenheit Gottes, nie zur absoluten geistigen Wirklichkeit und Unendlichkeit gelangen wird, weil der Abstand des Endlichen vom Unendlichen ein unendlicher ist. — Weil also kein rein actuelles und stets wirkliches Schauen und Wissen in den abgeschiedenen Seelen stattfindet, so bleibt ihnen immer eine gewisse Potenzialität des Wissens, weshalb oben bemerkt wurde, daß die Seele sich an das im früheren Erdenleben Erfahrene erinnern kann. Es ist ihr also nicht Alles immer wirklich in ihrem Wissen präsent, was sie auf der Erde erlebt hat; aber sie hat die Fähigkeit, sich dieses zu vergegenwärtigen, und es auf längere oder kürzere Zeit zum Objekte ihres wirklichen Wissens zu machen.

Uebrigens muß auch noch darauf hingewiesen werden, daß die Seelen im Jenseits hinsichtlich ihres Wissens und Sicherinnerns abhängig sind vom absoluten Willen Gottes. Durch den von diesem ausgehenden höheren Lichtstrahl werden die vollkommeneren Seelen in solchem Grade erleuchtet und angezogen, daß sie an manche Dinge ihres vergangenen Erdenlebens, an die dunklen Schatten von Irrgängen und Leiden, an die Wermuthstropfen eines bitteren Unglückskelches wirklich und actuell nicht mehr denken, gleich dem armen Wanderer, der im Labsal tiefen Schlummers von seiner Müdigkeit und Armuth nichts mehr weiß. Es ist daher keine sinn- und geistlose Dichtung gewesen, wenn die Alten von der Lethe reden, jenem heilbringenden Flusse, aus welchem die hinübergehenden Seelen Vergessenheit aller erduldeten irdischen Bitterkeiten tranken. Diese Lethe ist

nichts Anderes, als das den geläuterten Seelen zuſtrömende höhere Lichte, das ſie gleichſam trinken, und in ſeiner erquickenden und entzückenden Wirkung der Drangſale des Erdenlebens nicht mehr gedenken. Dieſes Schauen im höheren Lichte macht ſie ja ſelig[1]). „Vom Ueberfluſſe deines Hauſes," heißt es in der heil. Schrift, „werden ſie trunken; mit einem Strome deiner Wolluſt tränkſt du ſie. Denn bei dir iſt die Quelle des Lebens. In deinem Lichte werden wir das Licht ſehen[2])."

Dagegen iſt aber auch nicht zu zweifeln, daß in ſolchen Seelen, welche, wie Sokrates bei Plato ſich ausdrückte, „nicht geſühnt, nicht geweiht und gereinigt zum Hades kommen[3])," die Erinnerung an ein böſes, von Gott abgewendetes Erdenleben auch wider ihren Willen in eben dem Maße oft und ſchmerzvoll hervortritt, als das höhere Licht bei ihnen keinen Eingang finden kann, ſo daß dann dieſe Erinnerung für ſie als ſtrafende Pein und rächende Vergeltung ſich zeigt[4]).

---

1) Dante ſagt in ſeiner göttlichen Comödie von den ſeligen Geiſtern:

„Und wiſſe, daß ſie Alle ſo viel Wonne
Empfinden, als ihr Blick ſich in der Wahrheit
Vertieft, drin' jeglicher Verſtand zur Ruh' kommt.
Hieraus läßt ſich erkennen, daß begründet
Das Seligſein iſt auf den Act des Schauens,
Und nicht auf den des Liebens, der dann folgt."
(Paradies, XXVIII. Geſang, V. 106 ff.)

2) Pſalm. 35, 9—10.

3) Phädon, 12, 38.

4) Auch dieſe Erinnerung iſt im Jenſeits, wo die entſinnlichte Seele klarer in ihr eignes Weſen ſchaut, leider nur allzu lebendig und helle; ſie iſt, wie der Dichter ſagt:

. . . „Kein dunkler Schmerz,
Iſt helles, deutliches Bewußtſein, daß
Ich nicht ſo lebte, wie ein Menſch es ſoll;
Es iſt die Lage des Verbrechers, der
Zu ſeinem Richter geht."
(Der Mönch vom Libanon, v. Pfranger.)

Ad b. Die Frage, ob räumliche oder zeitliche Entfernung ein Hinderniß sei für das Wissen der abgeschiedenen Seelen, ist dahin zu beantworten, daß, obwohl sie weder allgegenwärtig, noch ewig sind, wie das vollkommene, absolute Sein, dennoch ihr Horizont, da sie als immaterielle und geistige Substanzen vom Raume nicht eingeschlossen, also auch nicht von ihm abhängig sind, ein räumlich und zeitlich weiterer ist, als hienieden[1]).

Ihr Blick reicht demnach, je vollkommener und geläuterter sie sind, und je receptiver für den Influx des göttlichen Lichtes, desto weiter hinaus in die Ferne von Zeit und Raum, wiewohl ihnen, als endlichen und begrenzten Einzelnwesen, immerhin ihre Grenzen gesetzt bleiben. Nur für Gott, den Absoluten allein, gibt es keine Grenze des Wissens. Es ist daher keineswegs unmöglich, daß abgeschiedene Seelen vom Jenseits ihren geistigen Blick erstrecken *können* auf diese Welt herüber, so weit, als es hier für sie Gegenstände gibt, welche sie noch anziehen, und so weit der allerhöchste Wille, unter dessen Leitung sie immer bleiben, sie nicht hindert.

Der heil. Thomas von Aquin behauptet auf Grund der Stelle in der heil. Schrift bei Lucas 16, 23, gemäß welcher der reiche Prasser den Abraham in der Ferne sah, daß die räumliche Entfernung das Wissen der abgeschiedenen Seelen nicht hindere. Er begründet seine Behauptung indem er hinweist auf den Influx des göttlichen Lichtes, für welches es gleich ist, ob die Dinge in der Nähe oder Ferne sind. (Summa theol. P. I. qu. 89, artic. 8.) Gründet sich nun aber nach Thomas das Wissen

---

Diese Erinnerung ist ein tiefinnerstes Wissen; es ist das Gewissen, von dem ein Geistesmann sagt: „Es ist Zeuge, es ist Richter, es ist Peiniger, es ist Kerker; es klagt an, es richtet, es verurtheilt.“ (Bernhard, Lib. I. de conscient.)

1) Daß für die vollkommen geläuterten Seelen im Jenseits, weil sie zur Form des reinen Geistes erhoben sind, auch alle Ferne aufgehoben ist, behauptet Origenes, Princ. II, 14 n. 5, und Augustinus, de Civitat. Dei, XXII, 29 n. 2—6.

der Abgeschiedenen auf das göttliche Licht, so folgt, daß, da für Gottes Wissen kein Unterschied ist zwischen Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, auch für die Seelen, die dem göttlichen Lichte offen stehen, Vergangenheit und Zukunft in so weit geöffnet sind, als das höhere Licht je nach dem Grade ihrer Reinheit ihnen zuströmen kann. —

Was namentlich das Wissen der Abgeschiedenen vom vergangenen Erdenleben betrifft, so ist ja das letztere eine Vorstufe zu dem jenseitigen, so daß beide Stufen sich berühren, und wie die Seele schon im Diesseits öfter nach dem Jenseits aufblickt, das ihr freilich noch dunkel und unbekannt ist, so entspricht ihrem ganzen Entwickelungsgange die Möglichkeit eines Rückblickes, so daß sie Dasjenige, was sie hienieden gesehen und erfahren, jedenfalls wieder zu sehen und zu erkennen vermag, wie der Wanderer, welcher die Grenzen seiner Geburtsstätte verlassen hat, von den entfernten Höhen noch auf dieselbe zurückschauen kann. So weit also der geistige sympathische Zusammenhang der Seele reicht, so weit reicht auch die Möglichkeit ihres Wissens. — Hiezu muß noch beigefügt werden, daß die geschiedene Seele die auf der Erde befindlichen Objecte ihrer Sympathie nicht immer wirklich sieht, sondern, wie wir oben gesagt haben, zeitweilig sehen kann, wenn sie nämlich durch irgend ein Verlangen getrieben, unter dem Influxe des höheren Lichtes denselben sich zuwendet; und daß die abgeschiedenen Seelen desto weiter in die Ferne sehen, je höher sie sich zum Absoluten aufschwingen, in welchem sie, wenn sie, — was jedoch nie der Fall, — ganz mit ihm Eines werden könnten, Alles im ganzen Universum und in unendlicher Ferne, weil sie dann unendlich und allgegenwärtig wären, ewig schauen würden.

Ad c. Gleichwie die Seelen nicht Alles wissen und wissen können, was irgendwo im Universum vorgeht, so wissen sie auch nicht Alles, was hier auf Erden geschieht; denn sie sind nicht allwissend, und für Vieles, was auf Erden geschieht, haben sie keine Sympathie, sie haben also auch kein Verlangen

und kein Bedürfniß, dieses zu wissen. Wofür sie aber kein Verlangen und kein Bedürfniß haben, auf das erstreckt sich auch ihr Wissen nicht. Wohl aber können sie diejenigen Ereignisse und Vorkommnisse wissen, welche sich auf sie selbst beziehen, entweder, weil sie durch ihre Handlungen oder Unterlassungen im irdischen Leben dazu Anlaß gegeben, oder weil die Ereignisse solche auf der Erde noch befindliche Seelen betreffen, mit welchen sie in inniger Sympathie stehen[1]). —

Da der geistige Zusammenhang der Seelen, die Sympathie, nicht an den körperlichen Organen haftet, sondern ein Eigenthum der Seele und in ihrem Wesensinhalte inbegriffen ist, so kann dieser Zusammenhang durch den Tod nicht zerstört werden. Wird also z. B. von zwei sich liebenden Seelen die eine durch den Tod hinweggenommen, so wird sie ihre Sympathie zu der anderen nicht verlieren, so wie auch die im Erdenleben noch zurückbleibende Seele nicht aufhört, ihre Sympathie zu der abgeschiedenen zu bewahren. Während jene lebhaft an diese denkt, kann sie freilich, weil ihr Blick nicht in's Jenseits reicht, nichts Bestimmtes von derselben wissen; die abgeschiedene

1) Thomas v. Aquin spricht sich mit Bezug auf die Stelle der heiligen Schrift bei Job: „Ob seine Kinder in Ehren oder Verachtung sind, das wird er nun (wenn er gestorben) nicht mehr wissen," (Job 14, 21) dahin aus, daß die abgeschiedenen Seelen, da sie vom Verkehre mit den auf Erden Lebenden getrennt sind, vermöge ihrer natürlichen Erkenntniß nicht wissen, was auf Erden geschieht; daß es aber, wenn sie davon etwas wissen, eine Gnade sei, die nur den Seligen zu Theil werde. (Summa I. P. qu. 89, art. 8). Thomas macht an dieser Stelle bemerklich, daß Augustin und Gregor d. Gr. sich in dieser Frage widersprechen, da ersterer auch den Seligen das Wissen um die Schicksale der auf Erden Lebenden abspricht, während es Gregor behauptet. — Wenn aber dennoch, sagt Thomas weiter, auch andere Seelen der Gestorbenen, die nicht zur Seligkeit gelangt sind, etwas wissen von den auf Erden Lebenden, so kann dies der Fall sein, entweder durch Vermittlung derjenigen, die von der Welt zu ihnen hinüberkommen, oder durch Vermittlung der Engel, oder durch eine Offenbarung des göttlichen Geistes. (Summa, P. I. qu. 89 art. 8 ad 1mun.

Seele dagegen, deren Ausblick durch die Befreiung von der irdiſchen Leiblichkeit ſich erweitert hat, kann ein Wiſſen von dem Zuſtande der Zurückgelaſſenen haben; und es iſt wohl ſelbſtverſtändlich, daß dieſes Wiſſen noch weit umfaſſender, reiner, klarer und unmittelbarer ſein wird, wenn die Seele in innigerer Vereinigung mit dem Abſoluten, mit Gott, unmittelbarerer Erleuchtung ſich erfreut[1]). Ein ſolches Wiſſen an ſich erhöht jedenfalls ihre Seligkeit, auch ſelbſt, wenn das, was ſie von noch auf der Erde lebenden Seelen weiß, vom menſchlichen Standpunkte betrachtet, etwas Unglückliches und Trauriges ſein ſollte, weil die zur Vollkommenheit gelangte Seele im höheren Lichte das Irdiſche ſchauend und in die Zukunft blickend, auch das Gute vorausſieht, welches die göttliche Weisheit aus den irdiſchen Armſeligkeiten bereitet. Andererſeits iſt die Seele, je größer die Reinheit des Seins iſt, zu der ſie ſich erhoben hat, deſto glücklicher und ſeliger in ſich ſelbſt, und deſto freier von allem Schattenhaften, was äußeren Eindrücken des Leidens und der Trauer zugänglich wäre[2]).

1) Mit Recht ſagt der Kirchenlehrer Gregorius von ſolchen Seelen: »Quia quae intus omnipotentis Dei claritatem vident, nullo modo credendum est, quod sit foris aliquid, quod ignorent.« — (In L. 12 Moralium cap. 13). — Thomas v. Aqu. bemerkt hiezu, daß die Seelen der Heiligen, indem ſie Gott ſchauen, Alles, was hier auf Erden geſchieht, wie gegenwärtig ſehen, da ſie gleich ſind den Engeln, von denen Auguſtin ſagt, daß ihnen dasjenige, was unter den Lebenden geſchieht, nicht unbekannt iſt. (Summa, loc. cit.).

2) „Solche Seelen," ſo drückt ſich hierüber die heilige Schrift aus, „wird hinfort weder hungern noch dürſten; keine Sonnenhitze wird ſie mehr treffen; denn das Lamm vor dem Throne wird ſie weiden, und zu lebendigen Waſſerquellen führen. Gott wird jede Thräne von ihren Augen abwiſchen," (Joan. Apocal. 7, 16, f.). — Thomas v. Aq. bemerkt loc. cit., daß die Seelen der Heiligen, d. i. die zu hohem Grade des reinen Seins und Lebens aufgeſtiegenen Seelen, auf's Vollkommenſte der göttlichen Gerechtigkeit hingegeben, weder traurig werden, noch an den Geſchicken der Lebenden ſich betheiligen, als nur inſoweit es die Anordnung der göttlichen Gerechtigkeit mit ſich bringt. —

Anders verhält ſich dieſes bei denjenigen Seelen, welche beim Austritte aus dem Erdenleben noch von unreinen, irdiſchen Sympathien behaftet, nicht den höheren Sphären des Abſoluten zuſtreben. Dieſe ſind in ſich ſelbſt nicht ſelig, und darum auch den unſeligen Eindrücken von Außen, den Bitterkeiten des Anblickes irdiſcher Uebel, die mit ihrem früheren Erdenleben im Zuſammenhange ſtehen, ausgeſetzt; und da ihnen der Ausblick in eine ſelige Zukunft verſchloſſen iſt, muß ihr Rückſchauen auf das Erdenleben deſto troſtloſer ſein.

Ad d. — *Ob die Abgeſchiedenen etwas wiſſen von anderen abgeſchiedenen, im Jenſeits befindlichen Seelen, und ob es ein Wiederſehen gibt?* —

Wenn auch, wie bereits geſagt wurde, die abgeſchiedenen Seelen nicht allwiſſend ſind, und ihr Sehen und Wiſſen immer nur innerhalb einer gewiſſen Grenze von Zeit und Raum ſich bewegt; ſo iſt es doch *möglich*, daß dieſelben eine Kenntniß haben von anderen abgeſchiedenen Seelen, welche der nämlichen oder wenigſtens einer nahen oder verwandten Daſeinsſphäre im Jenſeits angehören, und zu ihnen in ſympathiſcher Beziehung ſtehen. — *Es gibt ein Wiederfinden und Wiederſehen im Jenſeits.* — „Ganz unbegreiflich iſt es," ſchreibt Schelling, „wie je habe gezweifelt werden können, daß dort Gleiches zu Gleichem geſellt werde, nämlich *innerlich* Gleiches, und jede ſchon hier göttliche und ewige Liebe ihr Geliebtes finde, nicht allein, das ſie hier gekannt, ſondern auch das Ungekannte, nach dem eine liebevolle Seele ſich geſehnt, vergebens hier den Himmel ſuchend, der dem ihrer Bruſt entſprach; denn in dieſer ganzen äußerlichen Welt hat das Geſetz des Herzens keine Gewalt. Verwandte Seelen werden hier durch Jahrhunderte oder durch weite Räume oder durch die Verwickelungen der Welt getrennt . . . Dort aber, wo eben ſo das Aeußere ganz dem Inneren untergeordnet iſt, wie das Innere dem Aeußeren unterliegt, dort muß Alles nach ſeinem inneren Werthe und Gehalte Verwandte ſich anziehen, und, nicht in per-

ſönlicher oder vorübergehender, ſondern ewiger und unauflöslicher Harmonie bleiben[1])."

In der That, nicht umſonſt iſt der Trieb nach dem Wiederſehen Geliebter der Seele eingepflanzt. Da kein natürlicher Trieb vergeblich iſt, keiner auf bloßer Illuſion beruht, ſo folgt, daß auch dieſer Trieb, wie alle übrigen Triebe der Seele, in noch reinerer, edlerer und vollkommener Weiſe jenſeits, im höheren Daſein, ſeine Befriedigung finden kann. Eben in dieſem Wiederſehen edler, tugendhafter Seelen liegt ein Moment der Seligkeit für ſie[2]). Dieſe Hoffnung auf Wiederſehen im Jenſeits iſt ſo alt, als die Menſchheit ſelbſt; und wenn Sokrates in Plato's Phädon ſagt, „daß wegen menſchlicher Lieblinge und Weiber und Söhne, welche geſtorben, ſchon Viele freiwillig in den Hades zu gehen Luſt gehabt, von jener Hoffnung getragen, dort diejenigen, nach denen ſie Verlangen hegten, zu ſehen und mit ihnen zuſammen zu ſein[3])," — ſo hat er dieſen tief im menſchlichen Herzen wurzelnden Trieb gekennzeichnet, deſſen vollſte Befriedigung im jenſeitigen Leben ermöglicht iſt.

Freilich wird dieſes Wiederſehen abgeſchiedener Seelen nicht immer, oder nicht immer ſogleich nach dem Tode ſtattfinden. Es können z. B. zwei Seelen je nach der Verſchiedenheit des Grades ihrer Entwickelung und Reinheit, in welchem ſie aus dieſem Leben ſcheiden, in verſchiedene Daſeinsſphären hinübergehen, in Folge deſſen ſie unerreichbare Entfernungen von einander trennen. Erſt wenn eine allmälige Reinigung, ein allmäliges Emporſteigen der niedereren Seele noch ſtattfinden kann und

1) Clara, 157. (I. 9. 100.)

2) In dieſem Sinne iſt zu verſtehen, was die Schrift ſagt: „Jetzt ſeid ihr alſo traurig; aber ich werde euch wiederſehen, und euer Herz wird ſich freuen, und euere Freude wird euch Niemand mehr nehmen." — (Joan. 16, 22. »In cognitione aliarum substantiarum separatarum est magna felicitas.« — Thom. Aquin. I. P. qu. 89 artic. 2 ad 3tium.

3) Phaedon c. 12 §. 33.

wirklich ſtattfindet, wird eine gegenſeitige Annäherung und ein glückſeliges Wiederſehen der vielleicht Jahrhunderte Getrennten möglich werden[1]).

§. 6.

Wenn man nun auf die Frage, ob der Zuſtand der abgeſchiedenen Seelen ein ſeliger oder unſeliger ſei, Antwort geben ſoll, ſo muß man ſich vor Allem daran erinnern, daß das Abſolute, Gott, die unendliche Seligkeit, das unendlich ſelige Sein und Leben ſelbſt iſt, und alle bedingten Weſen, alſo auch die abgeſchiedenen Menſchenſeelen, ihr höchſtes Ziel und ihre letzte Beſtimmung in Gott haben, und daß alle Weſen, wie ſie überhaupt ihr Sein und Leben nur durch die Gabe Gottes haben, auch nur in dem Grade ſelig ſein können, als ſie zur Aehnlichkeit des göttlichen Seins und Lebens gelangen. Die erſte Bedingung dieſer Aehnlichkeit iſt Befreiung der Seele von der Sinnlichkeit, welche an ſich eben das Nichtſeiende,

1) Nach Thomas v. Aqu. erkennt eine abgeſchiedene Seele andere Abgeſchiedene auf's Vollkommenſte, die Engel aber erkennt ſie nur unvollkommen. Als Grund führt er unter Berufung auf Auguſtin L. 9 de Trinitate cap. 3 an, daß unſere Seele von den unkörperlichen Dingen unmittelbar durch ſich ſelbſt — nicht durch Phantasmen — Kenntniß bekomme, d. h. dieſelben erkenne, indem ſie ſich ſelbſt erkennt. Es wird nämlich Etwas in ſo fern erkannt, ſagt Thomas, als es im Erkennenden iſt. Es iſt aber etwas in einem Andern nach der Art deſſen, — per modum ejus, — in dem es iſt. Da nun aber der modus der Subſtanz einer abgeſchiedenen Seele unter dem Modus der Subſtanz der Engel ſteht, ſo kann die abgeſchiedene Seele vermöge ihrer natürlichen Erkenntnißkraft — (anders verhält es ſich bezüglich der übernatürlichen Erkenntniß) — von den Engeln nur eine unvollkommene Erkenntniß haben." — P. I. qu. 89 Conclus. — Nach unſerm Standpunkte gehören die Engel einer höheren Ordnung oder Daſeinsſphäre an, als die abgeſchiedenen Menſchenſeele; es wird daher der Blick der letzteren nicht vollkommen jene Fernen erſchauen, ausgenommen, erleuchtet durch das höhere Licht, d. i. durch das lumen gloriae, inſoweit ihr nämlich dieſes zu Theil wird. —

das Nichtlebende, demnach das Unſelige iſt[1]); alſo Erhebung über das Sinnliche, Loslöſung aller Neigungen von demſelben, Emporſtreben und Verlangen nach dem wahren, reinen, göttlichen Sein, nach dem Schauen und Genießen der Wahrheit.

Schon hieraus ergibt ſich, daß der Zuſtand der abgeſchiedenen Seelen im Jenſeits hinſichtlich ihrer Seligkeit oder Unſeligkeit ein verſchiedener ſein kann, ebenſo, wie dieſer Zuſtand der Seelen ſchon im Erdenleben ein verſchiedener iſt. Wie das Erdenleben als eine Vorſtufe des jenſeitigen mit demſelben überhaupt im Zuſammenhange ſteht, weil ja die Welt, und überhaupt das Univerſum aller Weſen, nur Ein zuſammenhängendes Ganzes bildet, ſo beſteht auch bezüglich ſeiner Wirkungen und Folgen ein enger Zuſammenhang des diesſeitigen Lebens mit der jenſeitigen Welt. Einer Seele, welche im irdiſchen Leben nach Befreiung von der Herrſchaft der Sinnenwelt, von den Banden der Sinnlichkeit gerungen, in ſich ſelbſt vollkommen einzugehen, und auf den Flügeln des Geiſtes zum höheren, wahren Sein und Leben ſich aufzuſchwingen geſtrebt hat, hingezogen vom ſympathiſchen Drange und Triebe nach dem höheren, reineren Daſein; einer Seele, der es gelungen, die Schlacken des ſinnlichen Schein- und Schattenlebens mehr und mehr abzuſtreifen, und mit der reinen Flamme der Liebe und Sehnſucht nach dem göttlichen Leben an die Pforte des Todes zu treten, — einer ſolchen Seele wird ſchon bei der Auflöſung ihrer Verbindung mit den Organen des Leibes das erquickende Licht des höheren Lebens entgegenleuchten, und eintretend in die neue Daſeinsſphäre wird ſie jene Hinderniſſe beſeitigt finden, welche im Erdenleben ihrer Lebens-Entfaltung hemmend und beſchwerend entgegenſtanden: ſie wird ſich im Beſitze jener Bedingungen ſehen, welche dem freien Aufſchwunge ihres Lebens und ihrer Kräfte

1) Das ſelige Sein iſt identiſch mit dem vollkommenen, wahren, reinen Sein; im unendlichen und abſoluten Grade iſt dies nur in Gott; die Seligkeit der Geſchöpfe kann alſo immer nur eine relativ vollkommene ſein.

dienen; eine Welt des Geiſtes wird ſie umgeben, und die Ideale der Dinge werden, erhaben über die ſinnlichen Schatten, in reinem Glanze der Wahrheit vor ihrem ſtaunenden Auge ſich enthüllen. Ihr erweiterter Ausblick in ungeahnte Fernen, das in ihr Inneres unmittelbarer ſtrömende höhere Licht und Leben [1]), die relative Unbehindertheit und Schrankenloſigkeit ihrer Bewegung und ihres Willens, die ſich ihr mehr und mehr aufhellenden Ahnungen einer ihr eröffneten unendlichen Zukunft und eines fortſchreitenden Annäherns an den göttlichen Urquell alles ſeligen Seins, — Alles dieſes wird ſie mit einem Gefühle entzückender Freude und Seligkeit, d. h. mit dem Gefühle des ihr möglichen wahren Seins und Lebens durchſtrömen.

Dieſes Loos ſeligen Daſeins erwartet jedoch, wie oben angedeutet wurde, nicht alle Seelen ohne Unterſchied. Die Bedingungen für die Antheilnahme am höheren Sein und Leben finden nur in verſchiedenen Graden, und im relativ vollkommenem Grade nur bei ſehr wenigen Seelen ſtatt. „Nur Wenige gehen, um die Worte Schelling's zu gebrauchen, ſo rein und befreit von aller Liebe zum Irdiſchen hinüber in das Jenſeits, daß ſie ſogleich losgeſprochen werden können, und in den oberſten Ort gelangen. Selbſt Diejenigen aber, bei welchen nie böſer Wille einwurzelte, ſondern der urſprüngliche Keim des Guten, zwar oft unter den Dornen der Welt verborgen und in der Entwickelung gehemmt, aber doch nie verſehrt oder ganz vernichtet worden, gehen noch mit ſo viel Eitelkeit, falſcher Meinung, Einbildung uud anderem Unlauteren beſchwert hin-

1) „Wenn ſie auch den körperlichen Tod geſchmeckt haben, ſagt Ambroſius, erlangen ſie ein unkörperliches Leben, vom Glanze ihrer Verdienſte werden ſie erleuchtet und genießen das ewige Licht.“ De Cain et Abel, II. 9 n. 31. Daß übrigens die vollendeten Seelen im Himmel die göttliche Weſenheit von Angeſicht zu Angeſicht ſchon ſehen vor der Auferſtehung der Leiber am jüngſten Tage, iſt Lehre der kath. Kirche, wie aus dem Eingange des Concils von Florenz beſtimmt zu erſehen.

über, daß ſie unmöglich ſogleich zur Gemeinſchaft der Heiligen, vollkommen Seligen und Geſunden gelangen können, ſondern erſt durch gar viele, die Einen jedoch durch mehr, die Anderen durch weniger Läuterungen hindurchgehen, und eine kürzere oder längere Zeit, je nachdem ſie geartet ſind, auf dieſem Wege zubringen müſſen. Und je mehr eine Seele mit Unreinem und Böſen nicht blos äußerlich angethan, ſondern ganz durchzogen, ja mit ihm vermiſcht und innerlich durchwachſen iſt, deſto ſchmerzlicher muß dieſe Umwandlung für ſie ſein, zumal die Seele im hellſehenden Zuſtande, und auch in dem ſich ihm annähernden, weit empfindlicher als im vorhergehenden und gewöhnlichen iſt[1]). —

Es kann demnach der Zuſtand vieler Seelen im Jenſeits ein unſeliger ſein. Wenn die Seligkeit, wie Thomas von Aquin mit Recht ſagt, in der Verbindung mit Gott, die Unſeligkeit aber in der Trennung von Gott beſteht[2]), ſo können ſolche Seelen, welche nicht Gott, alſo nicht dem reinen, wahren Sein und Leben, ſondern der Sinnenwelt, dem veränderlichen Scheinleben zugewendet ſind, in der Losgeriſſenheit vom göttlichen Sein und Leben ſich nur unglücklich und unſelig fühlen. Während ſolche Seelen im Erdenleben vermöge ihrer Verbindung mit der Sinnenwelt bisweilen in täuſchenden Träumen des Glückes oder der Freude ſich wiegten, und die Bitterkeit des Erwachens aus ſolchen Träumen einigermaßen durch neue Hoffnungen auf anderweitiges Glück gemildert wurde, werden ſie im Jenſeits, der Verbindung mit der Sinnenwelt beraubt, und aus den Träumen des irdiſchen Lebens erwacht, ſich aller Bedingungen des irdiſchen Lebens, noch mehr aber der Bedingungen des wahren glücklichen Lebens, welche nur in der Antheilnahme am göttlichen Sein und in der Einkehr der Seele in ſich ſelbſt zu finden ſind, verluſtig ſehen; ſie werden in die Schattenſeite des Daſeins, in das μὴ ὄν, fortgezogen von dem unſeligen Triebe,

1) Clara, oder: Ueber den Zuſammenhang der Natur mit der Geiſterwelt, S. 125.

2) P. I2. qu. 3. artic. 3. Conclus.

deſſen Herrſchaft ſie ſklaviſch ſich überantwortet, immer tiefer verſinken, von dem Quell des Seins und Lebens immer weiter ſich entfernen; und gleich den Planeten, welche aus der Kreiſung um ihre Centralſonne herausgeworfen, planlos und haltlos in der Finſterniß des grenzenloſen Raumes herumirren, werden ſie hilflos, obdachlos, hoffnungslos, wie erloſchene, erſtarrte Irrſterne, dem entgegengeſetzten Pole des ſeligen Seins, d. i. der Unglückſeligkeit, zutreiben. Denn eben in der Unfreiheit des Willens, der ſich der drückenden Bande ſeiner verkehrten Triebe nicht mehr entledigen kann, in dem Mangel des höheren Lichtes, in dem allein das erquickende, entzückende Schauen der Ideale des höheren Daſeins möglich iſt, in dem Verluſte aller Hoffnung auf eine Erhebung und Erlöſung, und in dem peinigenden Unfrieden, den das lebhafteſte Bewußtſein dieſes elenden Daſeins mit ſich bringt, beſteht die Unglückſeligkeit im Jenſeits. Rechnet man dazu noch die Erinnerungen an das vergangene Erdenleben, an die gottesfeindlichen Beſtrebungen und Thaten und deren Folgen, an die thörichten Hoffnungen und Scheingüter, mit einem Worte, alle Erinnerungen an ein in Thorheit, Schlechtigkeit und Verſtocktheit vollbrachtes Erdenleben, welche der Seele im Jenſeits wie quälende Mißtöne nachklingen[1]),

1) Treffend und wahr ſagt hierüber der Dichter Nik. Lenau:
„Biſt du noch nie beim Morgenſchein erwacht
Mit ſchwerem Herzen, traurig und beklommen,
Und wußteſt nicht, wie du auch nachgedacht,
Woher in's Herz der Gram dir war gekommen?
Du fühlteſt nur: ein Traum war's in der Nacht.
Des Traumes Bilder waren dir verſchwommen,
Doch hat nachwirkend ihre dunkle Macht
Dich, daß du weinen mußteſt, überkommen. —
Haſt du dich einſt der Erdennacht entſchwungen,
Und werden, wie du meinſt, am hellen Tage
Verloren ſein des Traum's Erinnerungen:
Wer weiß, ob nicht ſo deine Schuld hienieden
Nachwirken wird als eine dunkle Klage,
Und dort der Seele ſtören ihren Frieden?“ —

oder ihr nachfolgen als Schattenbilder, nach denen sie hascht, ohne je sie mehr erreichen zu können, — so mag hieraus ein Bild von dem unseligen Zustande mancher Seele im Jenseits geschöpft werden.

Es gibt also einen mehr oder minder seligen und einen unseligen Zustand im Jenseits. „Der Geist," heißt es bei Schelling, „wenn er vom Leibe abgeschieden ist, hat zweierlei Wege vor sich, oder vielmehr nur einerlei Weg, je nachdem er sich im vorhergegangenen Leben für den einen oder den andern entschieden hat. Denn entweder beharrte er ihm Fürsichsein, also auch unabhängig vom Gott-Sein, nur, um sich Gott in Freiheit zu geben, oder um die Welt an sich zu reißen, und im Laufe des Lebens durch ausschließlichen Umgang und beständige Gemein-

Diese dunkle Klage in tiefinnerſten Weſen einer Seele wird noch qualvoller durch die vom Abſoluten ausgehende Wirkung der ewigen Gerechtigkeit, welche in und an ſich unendliche Wahrheit und Güte, der unglücklichen Seele, die dieſer im Erdenleben beharrlich widerſtrebt hat, als marternder Gegenſatz vorwurfsvoll gegenübertritt, und die peinigende Flamme der Reue und des Gefühles unwiederbringlichen Verluſtes in ihr entzündet. Hier manifeſtirt ſich das, was der große Dante Rache Gottes nennt, wenn er ſagt:

„Ein dürres, tiefes Sandfeld war der Boden
Ganz gleicher Art mit jenem, der vor Zeiten
Von Cato's Füßen iſt betreten worden.
O Rache Gottes! wie ſo furchtbar mußt du
Jedwedem ſcheinen, der es hier wird leſen,
Was meinen Augen ward geoffenbaret.
Zahlreiche Schaaren ſah ich nackter Seelen,
Gar jämmerlich wohl ſammt und ſonders weinend.
. . . Es regneten auf's ganze Sandmeer nieder
Langſamen Falles breite Feuerflocken,
Wie auf den Alpen Schnee an ſtillen Tagen . . .
So ſenkte ſich herab die ewige Lohe,
Davon der Sand, wie unter'm Feuerzeuge
Der Zunder, glomm, die Qualen zu verdoppeln."
(Die Hölle, XIV. Geſang, V. 13—39.)

ſchaft ſo mit ihr zu verwachſen, daß er, wie Sokrates bei Plato ſich ausdrückt, zuletzt des Glaubens iſt, es ſei in Wahrheit nichts Anderes, als das Körperliche, was man betaſtet und ſieht, ißt und trinkt oder zur Liebe gebraucht, und daß er ſich gewöhnt hat, das den Augen Dunkle und Unſichtbare, der Vernunft aber Faßliche und mit Philoſophie zu Ergreifende zu haſſen, zu ſcheuen und zu fürchten. Ein ſolcher alſo und ſo mit der Welt Verwachſener wird, nun auch wirklich frei und losgeriſſen von ihr, nicht von ihr laſſen können, und beſtändig, obwohl umſonſt, in ſie zurückverlangen. In dieſem Falle alſo wird nur Unglückſeligkeit, Unruhe, und ein immerwährender Verluſt des Lebens, das er nicht wieder erlangen kann, d. h. ein immerwährender Tod, und verzehrende, durch das bloße geiſtige Sein nur geſchärfte Selbſtſucht das Loos des außer ſeiner Idee und gleichſam nackt Gebliebenen ſein, daß alſo die gemeine Volksſprache und Volksmeinung ſich nicht getäuſcht hat, wenn ſie auf ſolche Weiſe Beunruhigte nicht Seelen, ſondern Geiſter nennt, und an ſchattenartige Erſcheinungen derſelben glaubt, weil ſie, wie Sokrates dies erklärt, ſich nicht rein abgelöſt haben, ſondern noch Theil ſuchen an dem Sichtbaren und Materiellen. Das vollkommene Gegentheil von allem dem wird aber demjenigen widerfahren, der, wie ebenfalls Sokrates ſagt, ſchon während dieſes Lebens, ſo viel möglich, wie ein Abgeſchiedener gelebt hat [1]." Die Anſicht derjenigen, welche behaupten, der Zuſtand aller abgeſchiedenen Seele im Jenſeits ſei gleich, d. h. gleich ſelig [2], iſt

1) Schelling, W. II. 1, 474 f.

2) Manche halten den Zuſtand der Seele nach dem Tode ganz gleich mit jenem Zuſtande, in welchem ſich die Seelen der in dem Zuſtande des Hellſehens, resp. des ſ. g. Hochſchlafes Verſetzten momentan befinden. „Die wunderbaren Eigenſchaften einer durch den hellſehenden Schlaf aus der vergänglichen Hülle der betäubten Sinne gleichſam entpuppten Seele, ſchreibt H. Delaage, hat uns nun auch ein Bild dargeboten von den Eigenſchaften einer durch den Tod ihrer fleiſchlichen Feſſeln entledigten Seele, und hat unſern Augen, ſo zu ſagen, eine,

eben so unrichtig, als wenn man sagen wollte, der Zustand aller Seelen in diesem Erdenleben sei durchaus und unbedingt der

wenn auch nur flüchtige Skizze vorgehalten von der künftigen Vollkommenheit, welche unser in der Ewigkeit harret. Wir sind in Folge unserer zahlreichen emsigen Forschungen und Beobachtungen zu einer unerschütterlichen Gewißheit gelangt, zu der Wahrheit nämlich, daß in allen Zuständen des Lebens, welche durch Unterdrückung der Despotie des Fleisches und der Sinnlichkeit die Seele von den eingeschläferten, in Zuckungen liegenden, oder in Auflösung begriffenen Organen sich trennen lassen, man fast jederzeit auch die außernatürlichen Eigenschaften wird erscheinen sehen, wie sie nach der Sage den Wiedererstandenen und den Engeln zugeschrieben werden . . . Wenn die Ekstase das magnetische Subjekt der Erde gleichsam entführt hat, so strahlen seine wie von himmlischem Lichte erhellten Gesichtszüge in idealer Anmuth; seine liebestrunken zum Himmelsgewölbe emporgerichteten Augen tauchen ihre Blicke mit unwiderstehlicher Gewalt in das Unendliche, . . . eine brennende Sehnsucht hält seinen Mund halb geöffnet, man sieht ihn, in Himmelsharmonieen berauscht, ganz im Anschauen sich verlieren, seine Seele im gewaltigen Aufschwunge die Richtung zu Gott nehmen. In diesem Zustande bietet sich dem Herzen ein, wenn auch immerhin nur noch schwaches Bild von dem unaussprechlichen Blicke dar, das die Seligen im Schooße der nimmer endenden Paradieseswonne des himmlischen Seins empfinden." — Wenn nun Delaage an diese Schilderung der somnambulistischen Ekstase den Ausspruch knüpft: „Also öffnen nun auch wir liebevoll unsere Arme allen Denen, die da hinieden viel Leids tragen und seufzen, und welche, obgleich von Schmerz gepeinigt, doch gerne auch das Wort eines Mannes hören wollen, der, nachdem er sein Leben dem Ergründen des Geheimnisses der ewigen Bestimmung geweiht hat, ihnen mit einer unerschütterlichen Gewißheit zuruft: Wir werden dereinst zu einem bessern Leben wieder auferstehen!" — so ist dies nur mit der Restriktion richtig, daß ein solches glückliches Loos nur die Guten, nicht die Bösen erwartet. Es ist überhaupt nicht wahrscheinlich, vielweniger erwiesen, daß auch verdorbene, in Fleischlichkeit, Niederträchtigkeit und Bosheit versunkene Menschen einer solchen Ekstase, wie sie im somnambulen Hochschlafe an einzelnen Menschen beobachtet wurde, überhaupt fähig sind; vielmehr ist sehr wahrscheinlich, daß schlechte, versunkene Menschen, auch wenn sie in die Ekstase versetzt werden könnten, immer von ihrer Individualität beglei-

gleiche. Die Seligkeit der Menschenseele ist lediglich durch ihre innere Verfassung, ihr inneres Leben und Denken, ihre innere Harmonie, ihren innern Frieden, mit einem Worte, durch ihre größere oder geringere Hingabe an das Göttliche bedingt. Niemand wird im Ernste glauben, daß der innere Seelenzustand eines bösen, von den Leidenschaften beherrschten, gemein und und niedrig denkenden Welt- und Sinnesmenschen gleich sei dem Seelenzustande eines guten, seine Leidenschaften beherrschenden, über das Sinnenleben erhabenen, dem Edlen, Wahren und Höheren mit Begeisterung zustrebenden Weisen. In der Seele des erstern ist Bitterkeit, Unfriede, Unruhe, Liebloſigkeit und Haß, Unwahrheit und Täuschung, ein Heer von Sorgen, Begierden, Leiden, welche keine wahre Freude aufkommen lassen; in der Seele des letztern ist Wahrheit, Friede, Freude, Hoffnung, hingebungsvolles Vertrauen, Gleichmuth und reine Liebe. Schon auf dieser Welt stehen zwei solche Seelen als unvereinbare Gegensätze sich unendlich fern; die Grundzüge ihres Wesens zeigen eine Verschiedenheit, wie Licht und Finsterniß. Diese Grundzüge bleiben im Bewußtsein der Seele, weil sie geistiger Natur sind, als unauslöschliche Merkmale auch im jenseitigen Dasein; der Tod, der nichts Geistiges zerstören kann, tilgt auch diese Merkmale nicht aus, welche den Guten von dem Schlechten unterscheiden. Dieser wird also auch im Jenseits alles Dasjenige — freilich in unendlich verschärften Maaße — erfahren, fühlen und empfinden, was ein in Schlechtigkeit, Bitterkeit, Unfriede und Haß versunkenes Herz hienieden häufig so qualvoll empfindet [1]); Jener, der Gute, wird die Erquickung des Friedens, der

tet, keineswegs zum Anschauen und Empfinden seligen Lebens sich zu erheben vermöchten, sondern vielmehr mit geschärftem Blicke und mit durchdringender Empfindung dasjenige zu ihrem Schrecken erschauen würden, was der verdorbenen und von Gott abgefallenen Richtung ihrer Seele entspricht. —

1) Diejenigen, sagt Schelling, welche sich hier mit Lust in das materielle Leben versenkt haben, werden auch dort, um den Ausdruck des

Liebe, der Hoffnung, der edlen Begeisterung für das Wahre, Gute und Schöne genießen. Dies ist die ewige Gerechtigkeit, welche in der ganzen Schöpfung sich ausprägt, daß die Wirkungen ihren Ursachen entsprechen, daß das Schöne und Edle nur schöne und edle, das Häßliche und Niedrige nur häßliche und niedrige Folgen erzeugt. Darum war es schon ein tiefgewurzelter, vernünftiger Glaube der ganzen alten Welt, daß es im Jenseits einen seligen und einen unseligen Zustand gebe; einen Wohnort der Guten, das Elysium, und einen Aufenthaltsort der Bösen, den Tartarus [1]), in welchem diese ewige Strafe leiden, während dort das Glück ein ewiges sei.

---

sterbenden Sokrates anzuwenden, nur im Schlamme liegen, d. h. sie werden eigentlich gar nicht leben können, ihre Qual wird eben darin bestehen, daß ihnen ein Leben zugemuthet ist, dessen sie völlig unfähig sind, dessen Keim sie auf jede Weise und mit dem absichtlichsten Bemühen in diesem Leben zu ersticken bemüht waren. (W. II. B. 214.)

1) Die Alten dachten sich das Elysium als glückliche Inseln, wo die Seligen wohnen. Die Freuden der Seligen bestanden in einem vollkommen ruhigen Leben, von dem alle Sorgen, Schmerzen und die Schwächen des Alters fern sind, während ein ewiger Frühling, ein wolkenloser Himmel, ein magisches Licht, eine sanfte, überirdische Klarheit, verbunden mit tausend herrlichen Genüssen der reinen Natur sie umgibt. Den Tartarus dachten sich die Alten als einen Ort unter der Erde, wo die Titanen und die Verdammten eingeschlossen sind, als einen in ewiges Dunkel eingehüllten, grauenvollen Aufenthaltsort, als den Gegensatz des Elysiums.

Schon einer der ältesten griechischen Dichter, Hesiod, schildert in seiner Theogonie diesen finstern, von der Erde so weit, wie vom Himmel entfernten Abgrund:

„Gleich von der Erde entfernt ist des Tartarus finsterer Abgrund.
Wenn neun Tag' und Nächte sodann ein eherner Amboß
Fiele hinab von der Erd', am zehnten käm' er zum Abgrund.
Eh'rnes Gehäg umläuft den Tartarus; aber umher ruht
Dreifach gelagerte Nacht an dem Eingang'." —

Umständlicher noch beschreibt Virgil in seiner Aeneide die Strafen der Verdammten im Tartarus. Dort liegt der ungeheuere Tityos über

Dieſer Glaube (an einen ſeligen Aufenthalt der Guten und an einen unſeligen der Böſen im Jenſeits) findet ſich bei allen Völkern, er iſt ein Gemeingut der Menſchheit; er beruht darum, wie ſchon Cicero bemerkt[1]), auf der Stimme der Natur. Mit Recht ſagt Bolingbroke: „Die Lehre von einem künftigen Zuſtande der Belohnung und Strafe ſcheint ſich bis in's graue Alterthum zu verlieren; ſie geht allen hiſtoriſchen Nachrichten, die wir haben, voraus. Sobald wir aus dem Chaos der alten Geſchichte etwas herauskommen, finden wir dieſen Glauben in dem Geiſte der erſten Nationen, die uns bekannt ſind, vollſtändig feſt vor[2])." — Schon die alte Samothrakiſche Inſchrift beſagt:

„In zwei Schaaren ſind aber geſondert die Seelen der Todten:
Eine, die unſtät irrt umher auf der Erde, die and're,
Welche den Reigen beginnt mit den leuchtenden Himmelsgeſtirnen;
Dieſem Herre bin ich geſellt; denn der Gott war mir Führer." —

---

neun Hufen Landes hin ausgeſtreckt, und nährt mit ſeiner Leber zwei nimmer weichende Geier; Siſyphos wälzt den gewaltigen Stein, Ixion wird am Rade herumgedreht, und Tantalus muß ewig hungernd und dürſtend ſchmachten; die Danaiden ſchöpfen die letheiſche Fluth in durchlöcherte Gefäße. Schon am Eingange des Orkus, ſagt er, weilt Klage und Sorge, Furcht, Hunger, Blöße und Mühſal, Tod und Krankheit, Bosheit und Rache.

»Vestibulum ante ipsum primisque in faucibus Orci
Luctus et ultrices posuere cubilia curae,
Pallentesque habitant morbi, tristisque senectus,
Et metus et malesuada fames ac turpis egestas:
Terribiles visu formae, letumque labosque;
Tum consanguineus leti sopor et mala mentis
Gaudia, mortiferumque adverso in limine bellum,
Ferreique Eumenidum thalami et discordia demens,
Vipereum crinem vittis innexa cruentis.« —
(Aeneid. Lib. VI. v. 273—281.)

1) Tuscul. quaest. L. I, 35: »Omnium consensus naturae vox est.«

2) Bolingbroke, tom. V, p. 237 in 4.

Und dieser Glaube war nicht nur Volksmeinung, welche etwa den Dichtern einen willkommenen Stoff zu draſtiſchen und tragiſchen Schilderungen geben mußte; an dieſem Glauben hielten die edelſten und beſten Geiſter feſt. Man leſe die Schriften Plato's[1]). — Im Phädrus ſagt er: „Unter allen dieſen aber empfängt nur, wer ſein Leben gerecht geführt hat, ein beſſeres Loos; wer aber ungerecht, ein ſchlimmeres.“ — An derſelben Stelle redet er von einem Gerichte, vor welchem die Seelen nach vollbrachtem erſten Leben erſcheinen müſſen. „Wenn ſie aber gerichtet worden ſind, ſo kommen einige in die Strafplätze unter der Erde, und büßen ihr Urtheil; andere aber werden durch das Urtheil an einen Ort des Himmels, der Schwere entledigt, erhoben, und führen ein Leben, deſſen würdig, das ſie in Menſchengeſtalt gelebt haben.“ — Eingehend ſpricht er ſich hierüber im Phädon aus. „Die Seele,“ ſo läßt er den Sokrates ſagen, „der unſichtbare Theil, der nach einem anderen, ihm gleichartigen Orte zieht, in den wahren Hades, zu dem guten und vernünftigen Gott, wohin, ſo Gott will, auch bald meine Seele gehen wird, — ſie alſo, die ſo geartet iſt, . . . wenn ſie rein ſich lostrennt, nichts vom Leibe mit ſich ziehend, weil ſie ja mit ihm ſchon im Leben freiwillig nichts gemein hatte, ſondern ihn floh und in ſich ſelbſt ſich geſammelt hatte, — weil ſie alſo unaufhörlich um dieſes ſich bemühte, . . . geht ſie da nicht fort zu dem ihr gleichartigen Unſichtbaren, dem Göttlichen, Unſterblichen und Vernünftigen, wo ihr bei ihrer Ankunft das Loos wird, glücklich zu ſein, getrennt von Irrthum und ungeiſtigem Weſen und Befürchtungen und wilden Liebesbegierden und den ſonſtigen menſchlichen Uebeln, um, wie man von den Eingeweihten ſagt, die übrige Zeit wahrhaft bei den Göttern zuzubringen . . . Wenn ſie aber (die Seele) befleckt und unrein vom Leibe ſich trennt, weil ſie eben immer mit dem Leibe verkehrte, und ihn pflegte

1) Phaedrus §. 61.

und liebte, und von ihm, von seinen Begierden und Lüsten berückt war, so daß ihr nichts Anderes als wahr erschien, als eben das Leibartige, das man berühren und sehen, und trinken und essen und zur Wollust gebrauchen kann, dagegen das für die Augen Dunkle und Unsichtbare, das Geistige und für die Philosophie zu Ergreifende, dieses zu hassen und zu schauen und zu fliehen gewohnt war, — meinst du, daß eine in solchem Zustande befindliche Seele in sich selbst lauter sich trennen werde? . . . Nein, meine ich, sondern durchdrungen vom Leibartigen, welches wegen ihres steten Verbundenseins und ihrer vielen Bemühung mit dem Leib eben dieser Umgang und diese Verbindung mit ihm dermaßen in sie hineinbildete, daß es ganz mit ihr verwachsen ist. Für etwas Belastendes aber, mein Lieber, muß man doch dieses halten, für etwas Schweres und Erdartiges und Sichtbares, wovon die Seele, wenn sie es an sich hat, beschwert, und wieder zu dem sichtbaren Raume hingezogen wird aus Furcht vor dem Unsichtbaren und dem Hades, indem sie, wie man sagt, an den Grabmälern und Gräbern sich herumtreibt, in deren Umgebung man ja auch schon manche schattenhafte Seelengebilde gesehen hat, Gestalten, wie sie eben solche Seelen bewirken, die sich nicht im reinen Stande abgelöst haben, sondern noch am Sichtbaren anhaften, weswegen sie auch gesehen werden . . . Freilich wahrscheinlich, o Kebes, und auch, daß dies ja nicht die Seelen der Guten sind, sondern die der Nichtswürdigen, welche gezwungen sind, in solchen Gegenden umher zu irren, Strafe zahlend für ihre frühere Lebensweise, die eine schlechte war[1])."

In seinem Buche: „Von den Gesetzen" schreibt Plato, daß die Seelen, welche größere Verbrechen begangen haben, in den Abgrund gestürzt werden, den man Unterwelt, Gefängniß oder ähnlich nennt, und fügt bei: Das ist das Urtheil, o Mensch, welches die Götter fällen, die im Himmel wohnen, von denen

1) Phädon 30 §. 69—70.

du dir einbildeſt, als kümmerten ſie ſich nicht um dich. Die Guten werden mit den Guten vereint ſein, die Böſen mit den Seelen der Böſen. — Von den ärgſten Frevlern ſagt er anderswo[1]), daß ſie, die durch ihre Vergehungen unheilbar geworden ſind, die ſchmerzlichſten und furchtbarſten Uebel erdulden auf ewige Zeit. —

So redet der größte Philoſoph des Alterthums, und die vortrefflichſten und beſten Geiſter aller Zeiten ſtimmen ihm bei. Cicero ſagt in ſeinen tuskulaniſchen Quäſtionen[2]), „daß der Tod eine Wanderung ſei, welche vortreffliche Menſchen in den Himmel führe, während die Uebrigen tief unten zurückgehalten werden.“ Er nimmt Bezug auf den Ausſpruch des Sokrates, wonach es doppelte Wege und zweierlei Richtungen der Seelen, wenn ſie ihre Leiber verlaſſen, gebe, indem diejenigen, welche ſich den menſchlichen Laſtern und Leidenſchaften ganz ergeben, einen Weg zu gehen hätten, der ſie von der Verſammlung der Götter trenne und abführe, während jenen, welche im irdiſchen Leibe das Leben der Götter nachgeahmt, und ſich mit dem Leiblichen nicht befleckt hätten, der Zugang zu den Göttern unbehindert offen ſtehe[3]).“

Was dieſe edlen, großen Geiſter dachten und lehrten, dies ſteht mit der Stimme der menſchlichen Vernunft, mit dem unverdorbenen Gewiſſen, welches vollbrachte edle Thaten mit dem Gefühle innerer Zufriedenheit und Freude lohnt, Verbrechen aber mit Furcht, Sorge und Unruhe unerbittlich ſtraft, — im innigſten Einklange, und ergibt ſich aus der reinen Erkenntniß des Weſens Gottes, als der unendlichen, realen Wahrheit, Güte und Schönheit von ſelbſt. Das abſolute wahre Sein kann nicht ſein ohne jene Gerechtigkeit, welche ſich nur dem Wahren nähert, alles Unwahre aber von ſich ausſchließt; das abſolut ſchöne Sein kann nicht ſein ohne jene Ordnung, welche keine verworrene Miſchung vom Schönen und Häßlichen, kein disharmoniſches Durcheinander geſtattet, ſondern jedem ſeine abgeſon-

1) Im Gorgias, in fine. — 2) Lib. I, 27—28. — 3) Ibid. I. 72.

derte Grenze, seine bestimmte, höhere oder niedere Stelle in den Sphären des Daseins anweis't; das absolut Gute kann nicht ohne jene lebendige Güte und Liebe sein, welche alles relativ Gute vor der verderbenden nnd zerstörenden Berührung des Schlechten, das Seiende vor der Trübung durch das Nichtseiende, das Licht vor der Verdunklung durch den Schatten liebreich schützt und wahrt, und das Schlechte vor Allem von sich selbst ausschließt, d. h. es verabscheut; denn die Liebe zum Guten hat auf ihrer Kehrseite den Abscheu gegen das Schlechte, gegen das dem Guten Entgegengesetzte zur nothwendigen Folge. Wer aber behauptet, ein schlechter, grundverdorbener, seiner ganzen Willensrichtung nach gottloser Mensch stehe nicht im conträren Gegensatze gegen den Guten, oder es falle die Schlechtigkeit und Gottlosigkeit im Tode von der Seele von selbst hinweg, so daß sie gut und tugendhaft in das Jenseits hinübergehe; — der vertritt eine Meinung, welche im Lichte der Vernunft sich als leerer, grundloser Wahn, als Widerspruch in sich selbst darstellt. Das evangelische Wort: „Die Gottlosen werden hingehen zur ewigen Pein, und die Gerechten zum ewigen Leben[1]," — und des heil. Bernhard Ausspruch: »In inferno impii, in purgatorio purgandi, in coelo perfecti[2],« — ist und bleibt eine Wahrheit, welche mit den Forderungen der Vernunft vollkommen übereinstimmt. —

§. 7.

Nach Vorstehendem können wir uns über die weitere Frage: ob der Zustand der Seelen im Jenseits ein fixer und unabänderlicher, oder nur ein vorübergehender und weiterer Entwickelung fähiger sei, — kurz fassen.

1) Matth. 25, 46.

2) „In der Hölle sind die Gottlosen, im Fegfeuer die zu Läuternden, im Himmel die Vollendeten." St. Bernhard, de divers. Serm. 42, n. 5.

Unveränderlichkeit des Seins findet sich nur im Absoluten, d. i. in Gott. — Alles, was nicht absolutes Sein, d. i. was nicht Gott selbst ist, ist veränderlich; nichts von diesem ist fix, nichts bleibt unveränderlich in demselben Zustande; also ist auch der Zustand der Seelen im Jenseits kein fixer, unveränderlicher. Die ganze Welt ist in unaufhörlicher Bewegung begriffen; sie steht nicht still; ein rastloser Zug nach Fortentwickelung, verbunden mit unablässigen Verwandlungen, zieht sie vorwärts. Dasselbe ist bei den Seelen der Fall; sie bleiben nie in demselben Stande; ihr Loos ist, entweder zu steigen, oder zu sinken; entweder Gott, dem absoluten Sein, sich zu nähern, oder von ihm sich zu entfernen. — Wie schon oben angedeutet, ist den aus dem irdischen Dasein abscheidenden Seelen ein dreifacher Zustand möglich: entweder ein seliger Zustand, oder ein unseliger, oder ein Mittelzustand zwischen Seligkeit und Unseligkeit.

Die im seligen Zustande befindlichen Seelen können allerdings keine retrograde Bewegung mehr einschlagen, und in so fern ist ihr Zustand ein fixer, ein status immobilis, wie der heil. Thomas sich ausdrückt. Aber einmal in das selige Leben erhoben, werden ihre Triebe und ihre Kräfte, ihr Erkennen, Wissen und Wollen so sehr vom göttlichen Sein angezogen, getragen und gehoben, daß sie, hingerissen und entzückt, mehr und mehr allen Egoismus abstreifen, und nach dem Ausspruche Plato's, nach welchem solche Seelen „Götter zu Führern haben", ganz der Führung Gottes hingegeben[1]), immer höher und höher steigen, vor jedem Sinken vollkommen gesichert, weil die Führung Gottes, in dessen beseligendem Wesen ihr ganzes Erkennen und Wollen Ruhe und Sättigung findet, allein die bewegende Kraft ihrer Thätigkeit ist. Wie es in der Schrift heißt: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir," — so lebt auch nicht so fast mehr die Seele als egoistisch wollendes Individuum, sondern das Sein und Leben Gottes wird mehr und mehr ihr eigenes; und da

1) »Dux mihi eris et enutries me.« — Psalm. 30, 4.

sie Gott, dem Unendlichen, doch niemals gleich werden kann, so wird sie im gottähnlichen Sein und Leben, Erkennen und Wollen ewig wachsen und sich entwickeln; und ihr ganzer Lebensfond, der das Streben, den Trieb nach Unendlichkeit in sich trägt, wird sich innerhalb der geschöpflichen Grenzen in beständigen Progressionen entfalten [1]).

1) Dieses Fortschreiten wird von Manchem nicht anerkannt. „Daß dieser Höhepunkt unserer Entwickelung, schreibt Joh. Huber (Idee der Unsterblichkeit S. 161) in die Zeitlinie „eines unendlichen Fortschrittes sich auseinanderziehe, wie so Viele annehmen, scheint dem Begriffe des ewigen Lebens geradezu zu widersprechen. Ein unendlicher Fortschritt würde nicht nur das Ziel niemals erreichen, sondern er würde immer gleichweit hinter demselben zurücklassen, und also, weil kein Vorwärtskommen statt fände, eigentlich gar kein Fortschritt, in Wahrheit nur Stillstand, sein. — Weiter dann involvirt die Annahme des unendlichen Fortschrittes wieder die Zeit; denn in diesem müßte das Bewußtsein doch durch verschiedene aufeinander folgende Zustände hindurchgehen, die alle endliche Momente wären. In solche vorübergehende und endliche Zustände versenkt, müßte das Leben selbst unvollendet bleiben, und könnte darum nicht das höchste, das ewige Leben sein." — Allein die Seele bleibt auch im Zustande der Seligkeit immer ein endliches Seiendes, sie wird niemals zum Absoluten; es ist demnach ihr Fortschreiten zwar kein Fortschreiten, vom absoluten Standpunkte betrachtet; dagegen allerdings ein Fortschreiten von ihrem eignen; also vom relativen Standpunkte betrachtet; sie wird daher, mit sich selbst und mit andern endlichen Dingen verglichen, immer reiner, wahrer, vollkommener. Dabei wird sie zwar das unendliche Ziel, das Absolute, niemals erreichen, weil sie nie mit Gott selbst Eines werden kann; aber ihr eigenes Ziel, stets fortzuschreiten, wird sie stets erreichen, weil auch ihr relatives Fortschreiten ein stetiges ist; und eben darin besteht ihre Freiheit und ihr Friede, — ihre Freiheit, weil sie stets fortschreiten will und kann; und ihr Friede, weil sie der Seligkeit dieses Fortschreitens stets sich bewußt ist. Dabei ist nicht zu vergessen, daß die Seele im Jenseits die Seligkeit Gottes niemals vollkommen erschaut und erkennt; denn um diese zu fassen, müßte sie Gott selbst sein. — Omne, quod comprehenditur a finito, est finitum, sagt Thom. Aq. in Prim. sec. qu. 4. art. 3, mithin gilt auch: Omne, quod comprehendit infinitum, est infinitum. — Die Seele weiß also nie, wie

Wie die im seligen Zustande befindlichen Seelen in ihrem Seligsein nicht mehr zurücksinken, auch nicht stille stehen, sondern nur vorwärts schreiten können; so ist auch dem Unseligen kein Zurückweichen, sondern nur eine Vorwärtsbewegung in der einmal eingeschlagenen Richtung, d. h. in der Abkehr vom seligen Sein, von Gott möglich. Immer tiefer sinkend in das Nichtsein, in das μὴ ὄν, in das Dunkel des Materiellen und Potenziellen, welches der diese Seele anziehende Gegenpol Gottes ist, von dessen erleuchtendem und erhebendem Influxe sie sich abgewendet, — wird mit jedem Schritte in dieser Richtung die Rückkehr zu Gott unmöglicher, weil das Wollen verkehrter, das Erkennen verdunkelter. Wie der fallende Stein in jeder Sekunde schneller fällt, weil die Anziehungskraft des Schwerpunktes in jeder Sekunde wächst, so bewegt sich auch die verkehrte Richtung und Bewegung einer gottentfremdeten Seele, somit auch ihre Unseligkeit in steigender Progression. Weil diese Richtung zum Wesensinhalte der Seele geworden, nichts aber, was dem Wesen der Seele angehört, eine Vernichtung, eine Zerstörung erleiden kann, darum kann diese unselige Richtung durch nichts aufgehoben, noch weniger in das Gegentheil verkehrt werden. Die der Unseligkeit anheim gefallenen Seelen sind daher jene „Unheilbaren", wie sie Plato nennt, welche nicht mehr zurückkehren können, „weil sich vor ihnen unter Brüllen und Heulen der Schlund des Tartarus verschließt [1])." — „Diejenigen," schreibt Leibnitz, „welche mit den Gesinnungen der Auflehnung gegen Gott aus diesem Leben scheiden, müssen, weil sie durch keinen äußeren Ruf ihrer Sinne eingehalten werden, denselben Weg verfolgen, den sie

weit sie noch von Gott entfernt, wie wenig näher sie dem unendlichen Ziele kommt; niemals wird sie also von einem Gefühle ihrer Unvollendetheit beunruhigt; denn jeder Lichtstrahl des Göttlichen, der neu in ihr aufleuchtet, gibt ihr neue Erquickung, neuen Frieden, neue Seligkeit.

1) Darum sagt auch der Dichter: . . . »Sedet, *aeternumque* sedebit Infelix Theseus.« (Virgil. VI Aeneid. v. 617.)

„Dort sitzt und schmachtet ewig Theseus rettungslos."

einmal eingeſchlagen haben; weil ſie auf immer in dem nämlichen Seelenzuſtande bleiben, in welchem der Tod ſie überraſchte, ſo müſſen ſie ſich von Gott getrennt ſehen. Folglich fallen ſie in den tiefſten Grad von Unglück, und verdammen ſich, ſo zu ſagen, ſelber[1]."

Daß der Zuſtand Derjenigen, deren Richtung zwar nicht von Gott abgekehrt iſt, die aber doch in Folge mancher aus Schwachheit begangenen Fehltritte und Abirrungen vom rechten Wege „mit Eitelkeit, falſcher Meinung, Einbildung und anderem Unlautern beſchwert[2]," in das Jenſeits hinüber gegangen ſind, kein fixer und bleibender ſein kann, leuchtet von ſelbſt ein. Solche Seelen werden, in einer niederen Daſeinsſphäre zwar mit ihrem Willen und Trachten Gott zugewendet, aber noch vom Schattenhaften getrübt, „durch manche Läuterungen hindurch gehen[3]," und kürzere oder längere Zeit in dieſem Zuſtande zubringen müſſen. „Diejenigen," ſchreibt Plato in der Sprache des Mythos, „deren Lebenswandel im Gerichte, zu dem ihr Dämon ſie führt, mittelgut erfunden worden, reiſen an den Acheron, beſteigen die für ſie bereiteten Fahrzeuge, und gelangen auf denſelben in den See. Und dort wohnen ſie, und werden, indem ſie ſich reinigen und für ihre Vergehungen Strafe zahlen, erlöſt, wenn Einer ein Unrecht gethan hat, und für ihre guten Werke erhalten ſie Belohnungen, Jeder nach ſeiner Würdigkeit[4]."

So iſt alſo das Loos der Abgeſchiedenen im Jenſeits kein Stillſtand, keine träge Ruhe, kein Nirvana, ſondern entweder eine ſtete Entwickelung, ein ſtetes Aufſteigen zum urwahren, ewigen Sein und Leben, zum reinen Geiſte; oder ein ſtetes Sinken, eine ſtetige Verſenkung in das Unreine, Ungeiſtige, Unſelige. Alſo ewiger Aufſchwung zum ewigen Leben, oder ewiger Niedergang zum ewigen Tode, — dies iſt das Loos der Seelen im Jenſeits.

---

1) System. theol. p. 45. — 2) Plato, Republ. X. 614. — 3) Schelling, Clara, 125, I. 9, 82. — 4) Phaedon, 62, §. 143.

§. 8.

Oft ist schon die Frage aufgeworfen worden, ob eine abgeschiedene Seele einem auf der Erde Lebenden noch erscheinen könne.

Die Möglichkeit dieses Erscheinens hängt offenbar davon ab, ob eine vom irdischen Leibe geschiedene Seele noch im Besitze jener Bedingungen sein könne, welche die Möglichkeit des Erscheinens, d. h. des Heraustretens in die Wahrnehmlichkeit durch die körperlichen Sinne, d. i. durch die Augen, Ohren eines Menschen, also des Erscheinens in sichtbarer oder sonst sinnlich wahrnehmbarer Form, zur Voraussetzung hat; ferner, ob einer abgeschiedenen Seele die Macht gegeben sei, auf den früheren Schauplatz ihres Lebens, d. i. auf die Erde, zurückzukehren.

Die Antwort hierauf ist diese: Es kann nicht unbedingt die Möglichkeit geleugnet werden, daß abgeschiedene Seelen auf die im Raume überall vorhandenen Körper-, resp. Luftmolekule eine Anziehung ausüben und dadurch mit einer gewissen Hülle sich umgeben können, durch welche ihre Gegenwart, oder vielmehr die Aeußerung derselben, den Sinnen des Erdenmenschen wahrnehmbar wird. Es besteht ja auch die bildende Thätigkeit, welche die Seele im irdischen Mutterleibe am Embryo entfaltet, eben darin, daß sie die ihr im Mutterleibe zugänglichen feinen Stoffe zu concreten Bildungen und Gestaltungen heranzieht, und so sich ihren sichtbaren Leib formt. Daß die abgeschiedene Seele, wo immer ihr Aufenthaltsort im Jenseits sein mag, immer, wenn auch als immaterielle Substanz unabhängig vom Raume und selbst raumlos, doch intentionaliter in einem bestimmten Raume bleibt, und daß ihr also, da es keinen leeren, nicht mit irgend einer Materie erfüllten Raum im Universum gibt, die materielle Möglichkeit nicht fehlt, sichtbare Form anzunehmen, wird hienach kaum bestritten werden können.

Daß eine abgeschiedene Seele auf die Erde zurückkehren könne, um Menschen zu erscheinen, kann auch keineswegs als

unmöglich erwiesen werden. Eine unübersteigliche natürliche Kluft zwischen der Erde und den anderen Räumen des Universums gibt es nicht. Denn nichts steht für sich und abgeschlossen im Weltraume da; ein enger Zusammenhang bindet die unzähligen Weltkörper zu einem Ganzen zusammen; alle miteinander bilden eine Stufenleiter, deren äußerste Sprossen einander berühren. Für eine abgeschiedene Seele gibt es überdies keine andere Kluft, als eine geistige und moralische, diejenige nämlich, welche ihre eigene Willensrichtung, oder der absolute Wille Gottes ihr auferlegt. Es kann also eine abgeschiedene Seele dort nicht erscheinen, wohin die Tragweite ihres Wissens oder ihres Willenstriebes, ihres inneren Zuges und Dranges nicht reicht, oder wovon sie die unwiderstehliche Gegenströmung des göttlichen Willens zurückhält. Darum kann eine solche Seele auf ihrem früheren Lebensschauplatze erscheinen, wenn ein Gegenstand ihres Verlangens sie dahin mit so überwiegender Gewalt zurückzieht, daß ihr Sinnen und Trachten dort weilt, um irgend einen besonderen Zweck zu erreichen, der nicht mit der göttlichen Weltordnung im Widerspruche steht, vielmehr einer besonderen Bestimmung der göttlichen Vorsehung und Gerechtigkeit entspricht. Und weil die geistigen, sympathischen Beziehungen einer abgeschiedenen Seele noch am frischesten und lebendigsten sein können bald nach ihrem Austritte aus dem irdischen Leibe, und weil namentlich bei Seelen, welche am Erdenleben hängen, und nicht freiwillig gehen, sondern nur mit Gewalt, wie Plato sagt, losgerissen werden müssen, das Verlassen ihrer irdischen Lebenssphäre nur ein zögerndes ist; darum ist dieses Phänomen des Wiedererscheinens einer abgeschiedenen Seele öfter kurze Zeit nach ihrem irdischen Abscheiden wahrgenommen worden. Uebrigens wird das Verweilen solcher Seelen im Diesseits jedenfalls nur von verhältnißmäßig kurzer Dauer sein können. Das Wiedererscheinen einer abgeleibten Seele bedingt ja für dieselbe einen außerordentlichen, abnormen und violenten Zustand, ähnlich dem somnambulen Zustande eines

Lebenden, nur mit dem Unterſchiede, daß in letzterem in Folge momentaner Störungen und Erregungen ein Ekſtaſe, ein excessus vom gebundenen Zuſtande zum (relativ) freien, hier aber in Folge ähnlicher momentaner Störung ein excessus vom freien zum gebundenen ſtattfindet. — Wie übrigens die Möglichkeit eines momentanen Aufſteigens der Seele in die überſinnliche Welt bei noch lebendem Leibe nicht bezweifelt werden kann, weil vielfache, unbeſtreitbare Wahrnehmungen die Thatſächlichkeit ſolcher wunderbarer Erſcheinungen conſtatiren, ſo iſt auch die Möglichkeit des Herabſteigens einer vom Leibe geſchiedener Seele in das Erdendaſein beim nahen Zuſammenhange der ſinnlichen und der überſinnlichen Welt um ſo feſter begründet, als auch hier durch erwieſene Thatſachen, alſo durch die Wirklichkeit geſchehener Todtenerſcheinungen, die Frage über die Möglichkeit von ſelbſt entſchieden iſt[1]). —

1) Die größten Denker, Sokrates, Plato, Cicero, haben den Glauben an die Möglichkeit von Geiſtererſcheinungen keineswegs verworfen, vielmehr ſelbſt demſelben gehuldigt. Der größte kirchliche Denker, der heil. Auguſtin, ſchreibt, daß Verſtorbene öfter erſchienen ſeien, und den Ort angezeigt haben, wo ihre Leiber liegen, und wo ſie begraben zu werden verlangen. (De cura pro mortuis c. 10). — Ein beſtimmtes Faktum erzählt er in ſeinem berühmten Buche de civitate Dei l. 22, 8, ſowie in Epist. 158, 159. Auguſtin beſcheidet ſich gerne, dieſe Erſcheinungen nicht erklären zu können, und bemerkt: Wie ſollten wir verborgene, unbekannte und von unſern Begriffen ſo weit entfernte Dinge, wie die Erſcheinungen abgeleibter Seelen ſind, die ſelten geſchehen und durch die Erfahrung nicht ſo bekannt ſind, erklären können, da wir das, was wir aus der täglichen Erfahrung kennen, zu erklären nicht im Stande ſind?" — Thomas Aq. gibt die Thatſächlichkeit der Erſcheinungen Geſtorbener ohne weiteres zu; er führt ſie aber auf beſondere Fügungen Gottes zurück, und zählt ſie den göttlichen Wunderwerken bei. (P. I. qu. 89, artic. 8 ad 2um.) — Auch er kann ſie alſo nicht erklären. — Nichts deſto weniger ſind ſie möglich. Wie viele Denker und Forſcher haben nicht die Wirkungen und Erſcheinungen des animaliſchen Magnetismus geleugnet und verſpottet? Aber ſeit den Reſultaten der Wiſſenſchaft, welche denkende und forſchende Geiſter, ein Kieſer, ein Naſſe,

Diejenigen, welche die Möglichkeit der Geistererscheinungen läugnen, kann man mit Recht auf den Glauben der alten Völker an dieselben hinweisen. Wie sind diese zu diesem Glauben gekommen, wenn ihn nicht reale Thatsachen veranlaßt haben?

---

ein Ennemoser, ein Eschenmayer, ein Passavant u. A. aufgedeckt haben, hat man auch diese Frage mit anderen Augen betrachtet. Im Studium des animalischen Magnetismus öffnen sich dem unbefangenen Denker Lichtblicke, die ihm zeigen, daß die Menschenseele gottverwandter Abkunft ist, und in ununterbrochener Verbindung mit den Wesen einer höheren Ordnung steht, — daß im Menschen Keime zu Fähigkeiten liegen, die auf Erden nie zur vollen Entfaltung kommen, da sie zu dem diesseitigen Leben in keiner Beziehung stehen. Allerdings beruhen tausende solcher Geistererscheinungen auf Irrthum, Selbsttäuschung, Hallucinationen oder auch auf Betrug; allein die Täuschung, wie vielfach sie auch sei, vermag die Wahrheit nicht auszulöschen. Darum hatte der Glaube an die Geistererscheinungen auch in neuerer Zeit noch so tiefe Wurzel, daß trotz der Kant'schen Schrift: „Träume eines Geisterssehers, erläutert durch Träume der Metaphysik," — dennoch die Schriften Stilling's über die Geisterwelt, und Kerner's „Seherin von Prevorst," (Stuttgart 1829) allgemeinen Beifall, selbst unter den höheren Ständen, fanden. Haben doch selbst Meister des Denkens, wie Schelling und Göthe, derselben Ansicht sich zugeneigt. In seinen „Untersuchungen deutscher Ausgewanderten" hat Göthe die in den Mémoires d'Hypolite Clairon (Paris, nouvelle edition 1822) enthaltene Begebenheit wieder erzählt, und dabei keineswegs über dieselbe negativ abgeurtheilt. — Schelling hat in seinem Dialoge „Clara" in geistvoller Weise erörtert, was für die Möglichkeit des im engern Sinne sogenannten Rapportes mit der Geisterwelt spreche (S. 119—121, I. q. 79—80), und hat in der 24. Vorlesung seiner Philosophie der Offenbarung den in einem Leben des Marsilius Ficinus erzählten Vorfall als möglich angenommen. Dieser habe nämlich mit seinem Freunde Angelus Politikus, einem der Männer, welche am Hofe des Cosmus von Medici die gemeinschaftliche Verehrung Plato's zur innigsten Freundschaft verband, sich verabredet, daß, wer zuerst sterbe, dem andern ein Zeichen seiner Fortdauer geben solle; nun sei Angelus Politikus zuerst gestorben, und sei dem Marsilius Ficinus wirklich erschienen, und habe ihm zugerufen: „Glaube nur, glaube nur, es ist gewiß!" — (I. 4, 16—17.) —

Beruhte ihr Glaube nur auf Täuschungen, auf Fictionen der Einbildungskraft, auf Hallucinationen? Wer dieses annimmt, der übersieht, daß die menschliche Einbildungskraft nichts erdichten, keine Vorstellung schaffen kann, zu welcher ihr der Stoff, das Material nicht schon gegeben ist. Ich kann mir einen goldenen Berg vorstellen, der in Wirklichkeit nirgends existirt; aber es ist mir diese Vorstellung nur möglich, weil mir das Material zu derselben, die Vorstellung vom Berge und vom Golde schon durch wirkliche Sinneswahrnehmungen gegeben ist. So ist auch die Vorstellung von Geistererscheinungen nur möglich, weil die Sinne der Menschen solche wirklich schon wahrgenommen haben; hätten solche Wahrnehmungen niemals stattgefunden, so wäre es nicht möglich, von einem erscheinenden Geiste sich eine Vorstellung zu machen, da Niemand a priori eine Vorstellung hat von einem Geiste, also auch von keinem erscheinenden Geiste. Die Einbildungskraft des Menschen kann sich kein Bild schaffen von dem, was nicht in die Sinne fällt. Daraus folgt, daß wir Menschen nie von einer unsichtbaren Geisterwelt, von der Fortdauer unseres Wesens nach dem Tode, von guten und bösen Geistern etwas geahnt hätten, wenn sich nicht dieses Uebersinnliche dem Sinnlichen geoffenbaret hätte. „Warum wissen wir nichts von einer thierischen Geisterwelt? Warum spricht man nicht vom Wiederkommen freundlicher Hausthiere?“ — fragt mit Recht Jung Stilling[1]). —

Wir werden also nicht fehlgreifen, wenn wir, folgend dem Beispiele Addison's, das allgemeine Zeugniß für die Möglichkeit des Wiedererscheinens der Todten, welche sogar die alten Materialisten, namentlich auch der ältere Plinius, angenommen haben, wenigstens für eben so begründet halten, als die wegwerfenden Behauptungen über deren Unmöglichkeit von Seite Derjenigen, deren Argumente theils vornherein nichtig und frivol

1) Theorie der Geisterkunde, Nürnberg 1808, Einleitung, §. 4. S. 2.

ſind, theils uns einen noch ſtärkeren Glauben zumuthen, als Jene, welche für die Möglichkeit ſprechen. —

§. 9.

Kann die Seele nach dem Austritte aus dem menſchlichen Leibe in andere Leiber, als in einen menſchlichen, übergehen? — Ferner: Kann ſie, nachdem ſie einmal von hinnen geſchieden, je wieder auf dieſer Erde in einem Menſchenleibe ein neues Erdenleben durchmachen? —

Was die erſte Frage betrifft, ſo beantworten wir ſie verneinend.

Die menſchliche Seele iſt, wie ſchon oben geſagt, als Nachbild der göttlichen Idee in das Daſein geſetzt. Die göttliche ewige Idee iſt der Grundtypus jeder Menſchenſeele, und wie die Idee Gottes, wie Gott ſelbſt, unveränderlich iſt, ſo iſt auch der Typus der menſchlichen Seele unveränderlich. Immer bleibt alſo die menſchliche Seele eine Menſchenſeele, nie kann ſie aus dieſer Ordnung heraustreten und weder unter dieſelbe herabſinken, noch über dieſelbe ſich erheben. Und da die Seele unter der Influenz der ſchöpferiſchen Macht Gottes ſelbſt ihren Leib ſich bildet, und ihn nicht anders, als nach dem Typus ihres eigenen Weſens geſtalten kann, ſo würde ſie niemals einen anderen, als einen menſchlichen Leib, oder eine dieſen darſtellende Hülle bilden können.

Die Lehre von der Seelenwanderung[1]), nach welcher die

1) Die Lehre von der Seelenwanderung, nach welcher die Seelen aus einem Körper in einen andern übergehen, und zwar entweder aufſteigend in vollkommenere Körper, oder abſteigend in unvollkommenere, auch in Thierleiber, oder kreisläufig in Körper derſelben Art, findet ſich ſchon in der Brahminlehre der alten Indier, bei den Buddhiſten und den ägyptiſchen Prieſtern; unter den Griechen hatte ſie Vertreter an Pythagoras (Diogen. Laert. VIII, §. 28. vgl. Cicero de senectute c. 21. Somn. Sciplon. c. 2.; Ovid. Metamorph. XV.,

menschlichen Seelen aus dem Menschenleibe in Thierleiber wandern könnten, steht überdies im Widerspruche mit der Unsterblichkeit der Seele und mit ihrem Wesen als einer eigenen Art. Wenn die Menschenseele in einen Thierleib eingehen sollte, so müßte sie vorher aufhören, eine menschliche Seele zu sein, d. h. sie müßte ihrem Grundtypus nach zerstört, sie müßte specifisch verwandelt werden; oder man müßte annehmen, daß zwischen der menschlichen und der Thierseele kein wesentlicher Unterschied bestehe. Ersteres ist unmöglich, weil die Menschenseele unsterblich ist, nicht nur unsterblich im Allgemeinen in Bezug auf das Sein, sondern unsterblich in Bezug auf die bestimmte Beschaffenheit und Art ihres Seins. Letzteres ist unannehmbar, weil die natürliche Beschaffenheit und Art, d. i. das natürliche Wesen der Seele, als einer ganz anderen Daseinsform, verschieden ist vom Wesen der Thierseele. Jede menschliche Seele gehört einer bestimmten Species an; sie kann also nicht in mehreren specifisch verschiedenen Formen auftauchen. Auch die Verschlechterung, Degeneration eines Individuums, welche zwar den Grad seiner Güte und Lebenskraft verändern kann, vermag nicht dessen eigenartiges Wesen, dessen Species zu verändern. Dieses Gesetz der Unveränderlichkeit waltet in der ganzen Natur; nur die Materie, der Stoff, als

v. 158) und seinem angeblichen Lehrer Pherecydes; ferner an Empedokles, der selbst eine Wanderung der Seelen in Pflanzenkörper annahm. Vor Allen ist Plato selbst als Anhänger der Seelenwanderung bekannt; (vgl. z. B. Timäus 14, §. 71). Nach ihm wäre bis zur völligen Rückkehr der Seelen in den Schooß der Gottheit ein Zeitraum von 10,000 Jahren bestimmt, während dessen sie je nach ihren Verdiensten Menschen- und Thierkörper zu durchwandern hätten. — Auch Plotinus, ferner die christliche Secte der Manichäer nahmen eine Seelenwanderung an. Auch bei den alten Italienern, den keltischen Druiden, den Scythen und Hyperboräern, den heidnischen Völkern des östlichen Asiens, den kaukasischen Völkerschaften, den alten Rabbinen ward diese Lehre geglaubt, wie denn wilde Amerikaner und afrikanische Neger diesen Glauben in irgend einer Form noch haben. —

das Indifferente und Receptive, kann alle möglichen Formen annehmen; die formirende Lebenskraft und der Typus aber, nach welchem diese ihren Stoff gestalten muß, ist keiner Transmutation, keiner Wesensmetamorphose fähig. Die Seele kann also keinen anderen Leib gestalten, als einen solchen, wie er ihrem Wesen, ihrer eingenartigen Wesensform entspricht. — Schon Aristoteles verwarf daher die Seelenwanderungslehre der Pythagoräer, nach welcher jede Seele jedwelchen Körper annehmen könnte, als ungereimt aus dem Grunde, „weil Jedes seine eigenthümliche Species und Gestalt habe[1])." — Wie der Kern des Apfels, wenn er in die Erde fällt, immer wieder zu einem Apfelbaume aufkeimt, und, wie verwildert und degenerirt der ursprüngliche Apfelbaum auch sein mochte, aus dem Apfelkeime nie ein Distelstrauch, oder irgend ein Unkraut heraussproßt, so könnte die menschliche Seele, wie sehr herabgekommen und degenerirt sie aus dem abgestorbenen Erdenleibe kommen mag, nie einen Thierleib, etwa den Körper eines Schweines, wie die Gefährten des Ulysses meinten, annehmen, weil sie ihre eigenthümliche Species nie verliert, und sonach ihr jedesmaliger Leib, immer dieser angemessen, die eigenthümliche Menschengestalt haben müßte.

Die Lehre von der Seelenwanderung geht überdies von der falschen Hypothese einer Präexistenz der Seelen vor ihren Leibern aus, und von der Meinung, als ob die Seelen einfach in einen bereits fertigen Leib einziehen, so, wie ein Mensch in ein für ihn hergestelltes vollendetes Haus einzieht. Daß dieses falsch und ungereimt ist, liegt auf der Hand, indem kein Leib *ohne* Seele, also kein Leib gedacht werden kann[2]), der, gleichsam wie ein fertiges Gefäß, erst der Anfüllung mit irgend einem Inhalte bedürfte. Schon oben wurde erwähnt, daß die Seele es ist, die

1) De anima, I, 3, sub fin. „Δοκεῖ γὰρ ἕκαστον ἴδιον ἔχειν εἶδος καὶ μορφήν."

2) Ist nämlich der Leib ohne Seele, so ist er kein Leib, sondern bloßer Körper.

ihren Leib, entsprechend ihrer eigenen Idee und Vorstellung, erst gestalten und formen muß, während sie selbst nicht von Ewigkeit her präexistirt, sondern sobald sie zum Dasein gelangt ist, sofort den ihr angemessenen Leib zu bilden beginnt.

Was die andere Frage betrifft, ob die Seelen, nachdem sie einmal von hinnen geschieden, je wieder auf dieser Erde in einem anderen Menschenleibe ein neues Erdenleben durchmachen, so wurde selbst noch in unseren Zeiten hie und da die Ansicht ausgesprochen[1]), daß dieselbe Seele in späteren Culturperioden wiederkehre in das Erdenleben, und sich, bereichert mit den inzwischen gewonnenen Erkenntnissen, wieder als Erdenmensch darlebe. Selbst Lessing huldigte einer solchen Anschauung, indem er in seiner Erziehung des Menschengeschlechtes[2]) behauptet: „Eben die Bahn, auf welcher das Geschlecht zu seiner Vollkommenheit gelange, müsse jeder einzelne Mensch (der eine früher, der andere später) erst durchlaufen haben." „Warum," fragt er, „könnte jeder einzelne Mensch nicht mehr als einmal auf dieser Welt vorhanden gewesen sein? Ist diese Hypothese darum so lächerlich, weil sie die älteste ist? Weil der menschliche Verstand, ehe ihn die Sophisterei der Schule zerstreut und geschwächt hatte, sogleich darauf verfiel? . . . Warum sollte ich nicht so oft wiederkommen, als ich neue Kenntnisse, neue Fertigkeiten zu erlangen geschickt bin? Bringe ich auf einmal so viel weg, daß es der Mühe, wieder zu kommen, etwa nicht lohnt?" —

Der Standpunkt, den hier der gefeierte Dichter und Denker einnimmt, ist ein offenbar verfehlter. Wer dieses Erdenleben, die Armseligkeit des menschlichen Daseins hienieden kennt, wie sie gewiß auch der Verfasser der „Erziehung des Menschengeschlechtes" gekannt hat; wer da aus Erfahrung weiß, daß diese Erde und dieser Erdenleib überhaupt die Bedingungen zu einem glücklichen Dasein nicht bietet, und keinen Boden gewährt für

1) Vgl. Droßbach, die individuelle Unsterblichkeit vom monadisch-metaphysischen Standpunkte. Olmütz 1853.

2) §. 92 ff.

wahre, tiefere Erkenntniß, dagegen allzuviel des Unvollkommenen, Mangelhaften, Trügerischen, Unwahren und Leidensvollen enthält, als daß hier der Mensch ein vollkommen glückliches Ziel erreichen könnte, — der kann unmöglich glauben, daß die Menschenseele, einmal von diesem Aufenthalte der Verbannung frei geworden, wieder in denselben zurückzukommen sich sehne, um neue Kenntnisse und „Errungenschaften" zu erlangen, „für welche sie inzwischen im Jenseits empfänglich geworden." Und wie ließe sich ein solches Wiederkehren mit dem angeborenen Triebe des Menschen nach Glück, nach Schönheit, nach Genuß, nach Freiheit vereinbaren, mit diesem Triebe, der ein unbegrenztes Verlangen nach Fortschritt, nach Aufschwung zum Höheren und Besseren in sich schließt, — wenn der Mensch dazu bestimmt wäre, nach Verlauf einiger Zeit wieder hieher zu kommen, um hier immer wieder von vorne zu beginnen, gleichsam immer wieder den Stein des Sisyphus zu wälzen, — wenn er dazu bestimmt wäre, die Ideen des Herrlichen und Schönen, des Weiten und Grenzenlosen, des Wahren und Guten, zu denen er sich etwa aufgeschwungen, den unbesiegbaren Gegensätzen desselben, welche hier die Natur und die Menschheit ihm entgegenstellen, auf's Neue zu unterwerfen, den freigewordenen Geist auf's Neue in die hemmenden Fesseln eines grobsinnlichen Leibes zu schlagen, und die Fittige der Freiheit in die niederdrückenden Eisenbande der irdischen Zustände und Verhältnisse auf's Neue hinzugeben? Eine solche Wiederkehr wäre ein Rückschritt, ein Rückfall, ein Zurücksinken vom höheren zum niederen Sein, ein Festhalten an dieser Erde, an diesem Sandkörnlein im Weltall, während der Menschenseele unzählige, unermeßliche Welten verschlossen blieben; — sie wäre eine grausame Illusion der mächtigsten Triebe, die unaustilgbar im Menschenherzen wurzeln, ein Widerspruch der Natur mit sich selbst. —

Nein, die Erziehung des Menschengeschlechtes bezweckt nicht das irdische Dasein als letztes Ziel; für den Menschengeist, diesen Sohn des Himmels, ist dieses Erdenleben zu niedrig, zu

eng, zu arm; die rechte Erziehung bezweckt die Vorbereitung, die Entwickelung des Menschen für eine höhere Welt, und lehrt ihn, daß dieses Erdenleben nur eine Stufe ist, auf der er zu vollkommenerem und besseren Dasein emporsteigen soll, ohne je zurückzukehren[1]). —

§. 10.

Schließlich mag noch die Frage in Betracht kommen, ob die abgeschiedene Seele zur unmittelbaren Anschauung Gottes gelangen, d. h. ob sie das Wesen Gottes sehen könne? —

Dionysius sagt[2]), daß man Gott weder durch den Sinn, noch durch die Phantasie, noch durch die Vernunft, noch durch Wissenschaft erschauen könne.

Weiter scheint gegen die Möglichkeit einer Anschauung des Wesens Gottes zu sprechen, daß das Unendliche für ein endliches Wesen, weil zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen gar kein Verhältniß ist, durchaus unerforschlich und unerschaubar ist. —

Dagegen muß bemerkt werden, daß die Seele des Menschen selbst gottähnlicher Natur und ein Ebenbild Gottes ist, und daß sie einen natürlichen Trieb hat, Gott zu sehen, indem sie nach Erkenntniß der Wahrheit, welche ihren Urquell in Gott hat, — da Gott selbst die vollkommene Wahrheit ist, — mit unersätt-

1) Der Mensch geht von hier, wo er nur als Fremdling weilt, hinweg, um nicht wiederzukommen. »Quidquid circa te jacet rerum,« schreibt Seneka, »tamquam hospitalis loci sarcinas specta; transeundum est.« Epist. 103. Wahr ist das Wort der h. Schrift: „Unsere Zeit ist wie vorübergehender Schatten. Von unserm Tode ist kein Rückweg mehr. Versiegelt wird er, und Niemand kommt wieder zurück." Buch d. Weish. 2, 5. Vgl. Job 7, 9.) Und der Dichter Virgil sagt:

. . . »Facilis descensus Averni,
Sed revocare gradum superasque evadere ad auras,
Hoc opus, hic labor est.« — (L. 6. Aeneid.).

2) De divin. nom. c. 1.

lichem Verlangen ſtrebt; — endlich, daß ihre Seligkeit weſentlich auf dem Erkennen und Anſchauen der höchſten Wahrheit, d. i. Gottes beruht. Soll nun die ganze Anlage und Natur der Seele, ihr Streben nach Wahrheitserkenntniß und Glückſeligkeit nicht eine Illuſion ſein, ſo muß ſie zur Erkenntniß, d. i. zum Anſchauen des Weſens Gottes gelangen können. Dabei iſt allerdings richtig, daß das Endliche nicht das Unendliche erfaſſen, d. i. in ſeiner Unendlichkeit begreifen kann; denn nichts kann über ſich ſelbſt durch eigene Kraft hinaus; alſo kann auch die Seele, das endliche Weſen, nicht zum Unendlichen ſich erſchwingen; allein für die abgeſchiedene Seele iſt es ſchon Seligkeit genug, wenn ſie das göttliche, das unendlich wahre und gute und ſchöne Sein ſieht und erkennt, ſo weit ihre beſchränkte Natur es zu faſſen vermag. Aber je vollkommener, je reiner und geiſtiger die Seele geworden, deſto mehr wird ſie erleuchtet von dem höheren Gnadenlichte, das ſich in ſie ergießt, und deſto mehr erweitern ſich die Grenzen ihrer Endlichkeit, deſto höher und weiter erhebt ſich dann auch ihr Blick, deſto tiefer verſenkt ſie ſich in die Abgründe der göttlichen Weſenheit und Herrlichkeit, und deſto umfaſſender wird ihr Anſchauen Gottes und dadurch ihre Seligkeit ſein. Das Anſchauen und Erkennen der Seele hängt alſo ſeinem Grade nach nicht nur von der eigenen Weſensvollkommenheit der Seele ab, von der Höhe ihres eigenen Seyns und Lebens und von ihrer geiſtigen Reinheit[1]), ſondern beſonders auch vom Gnadenlichte von oben, ohne welches kein Anſchauen der Gottheit möglich[2]). In dieſem Anſchauen iſt die Seligkeit begründet, und ohne dieſes keine wahre Seligkeit möglich. Je höher aber die Reinheit und Vollkommenheit

1) „Selig ſind, die eines reinen Herzens ſind, denn ſie werden Gott ſehen.“ Matth. 5, 8.

2) Vgl. Thomas Aqu. Summa theol. P. I. qu. 12 artic. 5 Conclus. Das Concil von Vienne unter Clemens V. hat die Behauptung, als ſei das lumen gloriae nicht nothwendig zum Anſchauen Gottes, als häretiſch verworfen.

einer Seele ist, desto unverhüllter glänzen die Strahlen des göttlichen Lichtes ihr entgegen, so daß sie durch dieses Licht, welches Thomas von Aquin als »lumen gratiae et gloriae« bezeichnet[1]), verklärt, und zu einem Schauen gekräftigt wird, das für sie eine vollkommene, d. h. ihrem Wesen vollkommen genügende Sättigung und Beseligung wirkt. — »In lumine tuo videbimus lumen.« — (Psalm. 35, 10.).

§. 11.

Was ist der Tod oder vielmehr das Sterben? — Das Sterben ist ein jedem lebenden Erdenwesen natürlicher und unvermeidlicher Prozeß, der darin besteht, daß die organische Verbindung zwischen dem belebenden Principe eines Individuums (der Seele) und ihrer körperlichen Hülle, ihrem materiellen Organismus, d. i. dem Leibe, gelöst wird und aufhört. Die

1) Loc. cit. Dieses Licht ist nach Thomas' Lehre jenes, von dem es heißt, daß Gottes Klarheit und Herrlichkeit die heilige Stadt beleuchte, d. h. die Gemeinschaft der Heiligen, welche Gott sehen. (Offenbar. 21, 23.) Es ist übrigens dieses Licht kein unendliches, welches ja auch die vollendeten Seelen nicht zu fassen vermöchten, (Thom. ibid. qu. 12. artic. 7 Conclus.), und es können daher die Seligen Gott nach der Unendlichkeit seines Wesens nicht und niemals völlig begreifen und ergründen; denn nur der Unendliche allein begreift sein unendliches Wesen; aber sie sehen und schauen im Lichte der Herrlichkeit doch das Wesen Gottes, soweit es ihnen nämlich je nach dem Grade ihrer Erleuchtung erschaubar ist, direkt und unmittelbar, (nicht nur wie in einem Spiegel den bloßen Reflex desselben), so daß es zur Stillung ihrer Sehnsucht nach Gott vollkommen hinreicht. In diesem Anschauen Gottes, d. i. im Wesen Gottes, welches die Seligen anschauen, sehen sie denn auch, wiewohl nicht Alles, was Gott thut, doch Vieles, und erkennen manche hienieden unbegreifliche Geheimnisse Gottes; sie wissen auch um dasjenige, was hier auf der Welt geschieht, und zwar mehr, als sie es im irdischen Dasein wußten, ohne daß sie, weil vollkommen vereint mit der göttlichen Gerechtigkeit, sich darüber betrüben. (Gregor. Moral. 12.) Dies ist die Wirkung des Gnadenlichtes, das sie erleuchtet. Vgl. Thomas Aqu. P. I. qu. 89 artic. 8 Conclus.

Folge dieſer Löſung iſt einerſeits der ſofortige Stillſtand des Organismus, deſſen Bewegungsloſigkeit und Lebloſigkeit, auf welche die Auflöſung des ganzen Körpers in ſeine Beſtandtheile folgt; andererſeits die Befreiung der Seele von den materiellen Banden ihrer bisherigen körperlichen Hülle, und der Eintritt in eine neue höhere Form und Sphäre des Daſeins und des Lebens. — „Wenn alſo das Sterben gegen den Menſchen anrückt," ſagt Sokrates in Plato's Phädon, „ſo ſtirbt zwar, wie es ſcheint, das Sterbliche an ihm, das Unſterbliche aber entweicht und entfernt ſich unverſehrt und unverwüſtlich, und geht dem Sterben unter der Hand aus dem Wege[1])." — Dieſe Trennung der menſchlichen Seele von ihrem körperlichen Organismus iſt der erſte Lebensabſchnitt derſelben, das erſte Stadium, welches ſie in ihrem Daſein in der zeitlichen und räumlichen Welt erreicht, um in ein anderes einzutreten. Der Tod iſt ſomit für die Seele eine zweite Geburt zu nennen, und zwar eine Geburt zu einem vollkommeneren Daſein. Das ganze vorhergehende Leibesleben, mit welchem die Seele vom Augenblicke ihres Werdens ihr Daſein in der Welt der Erſcheinung begonnen hat, war ein, freilich im ſteten Kampfe mit den Hinderniſſen der ſie bindenden Leiblichkeit befangenes, Emporſteigen, eine Entwickelung zu einer höheren Stufe. Dieſe betritt ſie beim Tode des Leibes, um ein freieres, lebendigeres, geiſtigeres, volleres Daſein zu beginnen. Wenn man alſo das Sterben mit Beziehung auf den Leib „Entſchlafen" nennt, weil der Erdenleib dadurch ſeine ganze Bewegung verliert, und der bewußtloſen Ruhe der todten Materie anheimfällt, ſo muß man das Sterben in Bezug auf die Seele als ein Erwachen bezeichnen, in dem ſie im Tode aus den ſie einhüllenden Schatten der Leiblichkeit frei heraustretend, zu einem innigeren, klareren[2]) Bewußtſein

1) Phaedon 56, §. 128.

2) Schelling ſtellte in ſeinen Stuttgarter Privatvorleſungen v. J. 1810 den Zuſtand der Seele nach dem Tode als clairvoyance (Hellſehen) dar. (W. I, 7, 477).

ihres Daſeins, zur ungehemmteren Entfaltung ihrer Kräfte, ſomit zu einem Daſeinszuſtande ſich erhebt, im Vergleich zu welchem ihr Erdenleben nur als ein Schlaf erſcheint. Wenn von Vielen jene Erſcheinung des animaliſchen Magnetismus, der ſ. g. Hochſchlaf, in welchem die Seele im gewiſſen Grade momentan von ihren Leibesorganen entbunden iſt, mit Recht als ein Erwachen der Seele in ſich, als ein inneres Erwachen aufgefaßt wird, weil in dieſem Zuſtande des Hellſehens die Innigkeit des Bewußtſeins in ſo hohem Grade ſich offenbart, ſo kann man mit noch größerem Rechte[1]) den nach dem Tode eintretenden Zuſtand, in dem die Seele von ihrem körperlichen Organismus vollends gelöſt und frei iſt, ein Erwachen nennen, weil hier das geiſtige Auge rein und ungetrübt und frei von leiblicher Verhüllung ſich öffnet, und im lichten Morgenroth eines höheren Daſeins ein unmittelbares Sehen, ein Hellſehen mit innigſtem Bewußtſein eintritt[2]).

Freilich geht dieſem vollen Erwachen der Proceß des Sterbens voran. Beim Sterben findet ja ein Hinfälligwerden

---

1) „Der hellſehende Schlaf, der dem Magnetismus entſpringt, iſt gleichſam ein nur ſkizzirter Entwurf unſerer zukünftigen Vollkommenheit. Das in dieſen Zuſtand verſunkene Individuum iſt vorübergehend mit himmliſchen Augen und Ohren begabt, vielleicht mittels unvergänglicher Sinneswerkzeuge, welche innerhalb unſerer vergänglichen Organe wie eingeſchachtelt ſind. Es erfaßt ſo eine Menge Eindrücke, zu welchen unſere wachen Augen nimmer gelangen; das moraliſche Princip unſeres Weſens, in dem gegenwärtigen Zuſtande der Dinge durch die Unvollkommenheit der Organe, woran es gebunden iſt, beſchränkt, ſcheint plötzlich ſeine Beziehungen zu der äußeren Welt zu erweitern, und durchbricht die Schranken von Zeit und Raum; es entdeckt, was die anderen Augen nicht entdecken; es vernimmt, was die anderen Ohren nicht vernehmen; mit einem Worte: ſeinetwegen ſchlafen, heißt ſehen." — (Alphons Esquiros). —

2) Daher die bisweilen noch kurz vor Eintritt des Todes ſich kundgebenden außerordentlichen Geiſteskräfte, z. B. des Erinnerungs-, des Ahnungsvermögens der Seele.

(corruptio) der vegetativen und der ſenſitiven körperlichen Organe, und das mit dieſer bisweilen allmäligen, bisweilen plötzlichen Corruption verbundene Zurücktreten der Seele von ihren körperlichen Organen ſtatt.

Der Vorgang des Sterbens iſt bisweilen gewaltſam und ſchmerzlich, bisweilen ſanft und ſchmerzlos. Wie die unreife Frucht nur mit Gewalt vom Zweige losgeriſſen werden kann, während die vollkommen reife von ſelbſt ſich löſt und abfällt, — ſo geht auch das Sterben bei jüngeren, am Leben hängenden Menſchen, bei welchen nur ein einzelnes Lebensorgan bei noch beſtehender Vollkraft der übrigen Organe corrumpirt, und die Verbindung der Seele mit den Organen noch enge und feſt iſt, nur gewaltſam vor ſich, während zarte Kinder oder abgelebte, altersſchwache oder lebensmüde Greiſe leicht und ohne beſonders große Schmerzen ſterben. Schmerzlos iſt das Sterben auch in ſolchen Fällen, wo gleich anfänglich eine Unthätigkeit der ſenſitiven Organe herbeigeführt, und dadurch die Empfindung geſchwächt oder gelähmt wird. — Nach Bichat kann das Sterben vom Herzen, von der Lunge oder vom Gehirn ausgehen. Im erſten Falle wird bei ſchwindendem Reize des allmälig verſiegenden Blutes die Herzthätigkeit immer weniger, endlich gar nicht mehr angeregt. Das iſt der Tod aus Altersſchwäche, Anämie oder Atrophie; hier werden die phyſiſchen Functionen, da ſie von der tiefſten Stufe ihrer Bedingungen, von der mangelnden Ernährung der Organe aus gehemmt werden, am ſpäteſten und langſamſten ſich zu äußern aufhören. Im zweiten Falle wird der Durchgang des Blutes durch die Lunge, alſo der ſogenannte kleine Kreislauf, geſtört, das Herz mit Blut überfüllt, und venöſes Blut in die Aorta getrieben. Das iſt der Tod der Erſtickung. Hier werden die phyſiſchen Functionen gleichſam aus der zweiten Hand durch die vom Blute aus gehinderte Nerventhätigkeit (da die Innervation ſich erſchöpft, wenn im Athmungsproceſſe die Oxydation einen gewiſſen Höhegrad überſchritten hat, und überhaupt das Arterienblut der qualitativ

normale Reiz des gesammten Nervensystems ist), gehemmt, also schneller sich zu äußern aufhören. Im dritten Falle, wenn nämlich das Sterben vom Gehirn ausgeht, wird es sogleich mit Betäubung beginnen und sich vollenden, indem die Innervation auf alle Functionen gehindert wird. Hier wird also die Seelenthätigkeit in ihrem eigenen Organ unterbunden und gehemmt; das Bewußtsein erlischt hier zuerst. — Von den Sinnen stirbt zuletzt das Gehör; von den Seelenkräften hört die höchste zuerst, die niederste, die Phantasie, zuletzt auf, sich zu äußern[1]). —

Es ist übrigens ein Gesetz der Natur, daß das Leben in dem Augenblicke, in welchem es in den einzelnen Systemen zu erlöschen im Begriffe ist, in diesen in der Regel noch heftige Aufloderungen, Bewegungen und Kraftäußerungen vollbringt, gleich einem Menschen, der, indem er aus schwankendem Schiffe an das Ufer sich hinausschwingt, seinen Fuß kräftiger als je auf den Schiffsrand drückt, um darauf seinen Schwung an das Ufer zu stützen. So gehen dem Aufhören des Gehirn- und Nervenlebens häufig noch Aeußerungen klaren Erkennens oder bestimmten Wollens, oder auch lebhafte Phantasieen, Delirien vorher. Vor dem Erlöschen des Blutgefäßlebens pflegen schnelle, stürmische, zuckende Herzpalpitationen zu entstehen. Aehnliche starke Thätigkeitsäußerungen gehen auch in der vegetativen Sphäre vor ihrem Zerfalle vor sich, wie denn zuweilen, wenn schon Nerven- und Blutleben erloschen, noch Exantheme, Wasseranhäufungen, Eiteransammlungen u. dgl. hervortreten. Es scheint, daß die Seele, im Gefühle ihres nahen Hingangs, alle ihre Kräfte auf eine Position ihrer bisherigen Verknüpfung nach der anderen concentrirt, um die Zerreißung des Bandes zu erzwingen, indem sie mit aller Gewalt sich auf dasselbe wirft, um sich von ihm frei zu machen.

Aber in demselben Maße, als die Seele von den einzelnen Banden ihres körperlichen Organismus sich loslöst, in

1) Vgl. Feuchtersleben, Lehrbuch der ärztlichen Seelenkunde §. 61.

demſelben Maße wird ſie, ſo zu ſagen, überſinnlicher, mächtiger und wunderbarer, oder mit Cicero zu reden, göttlicher, d. h. gottähnlicher[1]). Daher bei Sterbenden bisweilen außerordentliche Erkenntniſſe und Einblicke, wie z. B. bei Herder, welcher kurz vor ſeinem Tode noch ſagte: „Wie wird mir jetzt Alles ſo klar, daß ich nur bedauere, es nicht mittheilen zu können!“

So, gleichſam auf der Brücke zwiſchen Zeit und Ewigkeit, iſt der der Leiblichkeit halb entbundene Geiſt ſchon den ſchmerzhaften Eindrücken des körperlichen Leidens, deſſen Symptome auf die Umſtehenden oft ſo erſchütternd wirken, entrückt, mehr und mehr erſchließen ſich unbekannte Horizonte ſeinen Blicken[2]), zeitloſer und raumloſer ſchon wird ſein Leben, ein inniges, unausſprechliches Gefühl der Erlöſung, der Ruhe und der Erquickung beginnt mit jedem Bruche, der die organiſchen Bande löſt, mächtiger die Seele zu durchſtrömen, und indem ſie den letzten Faden ihres körperlichen Organismus ſcheidend aus der Hand läßt, tilgt ſie oft noch zum Abſchiede die Spuren ertragener Leiden aus dem Antlitze ihrer irdiſchen Hülle, und gießt

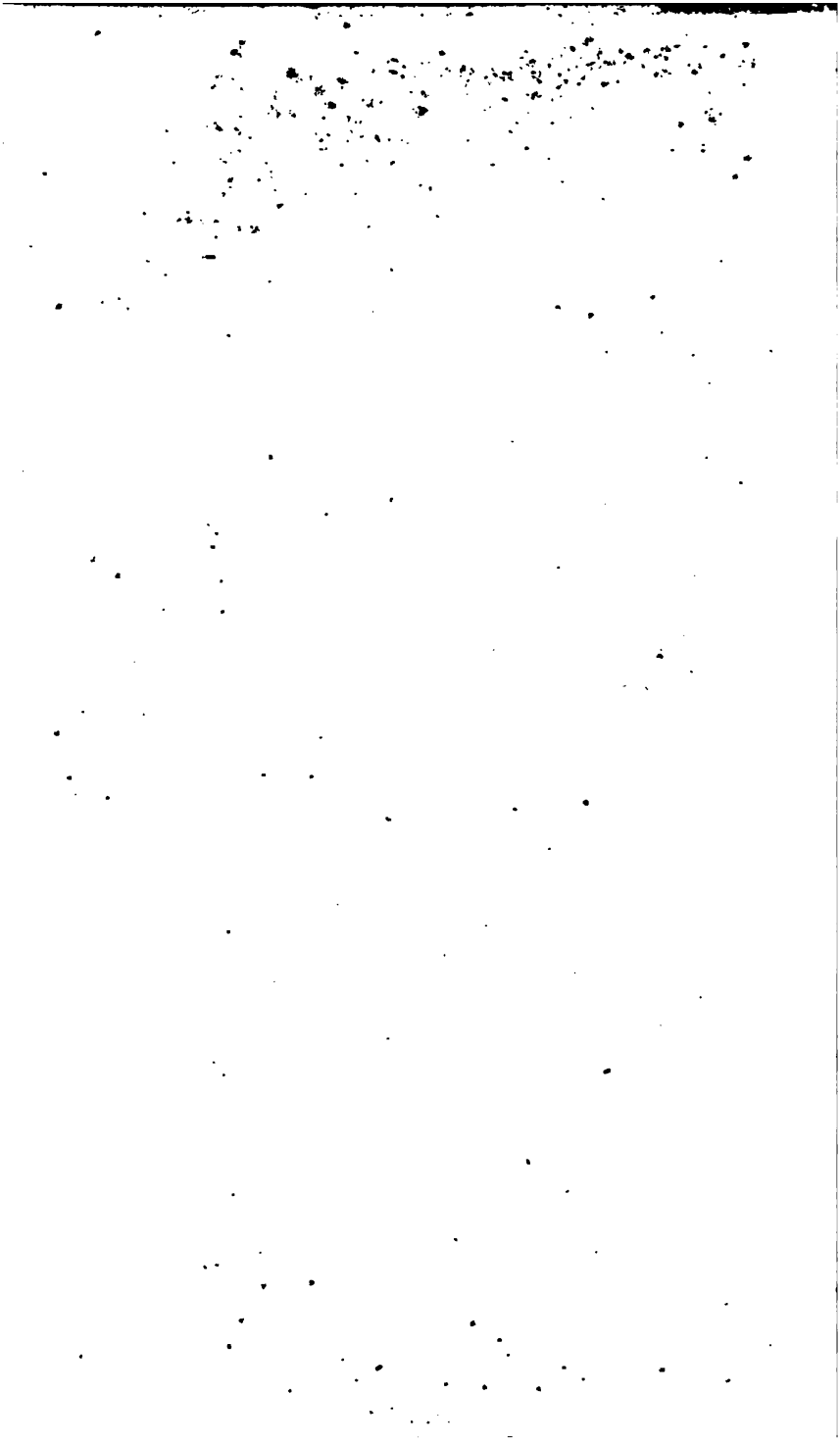
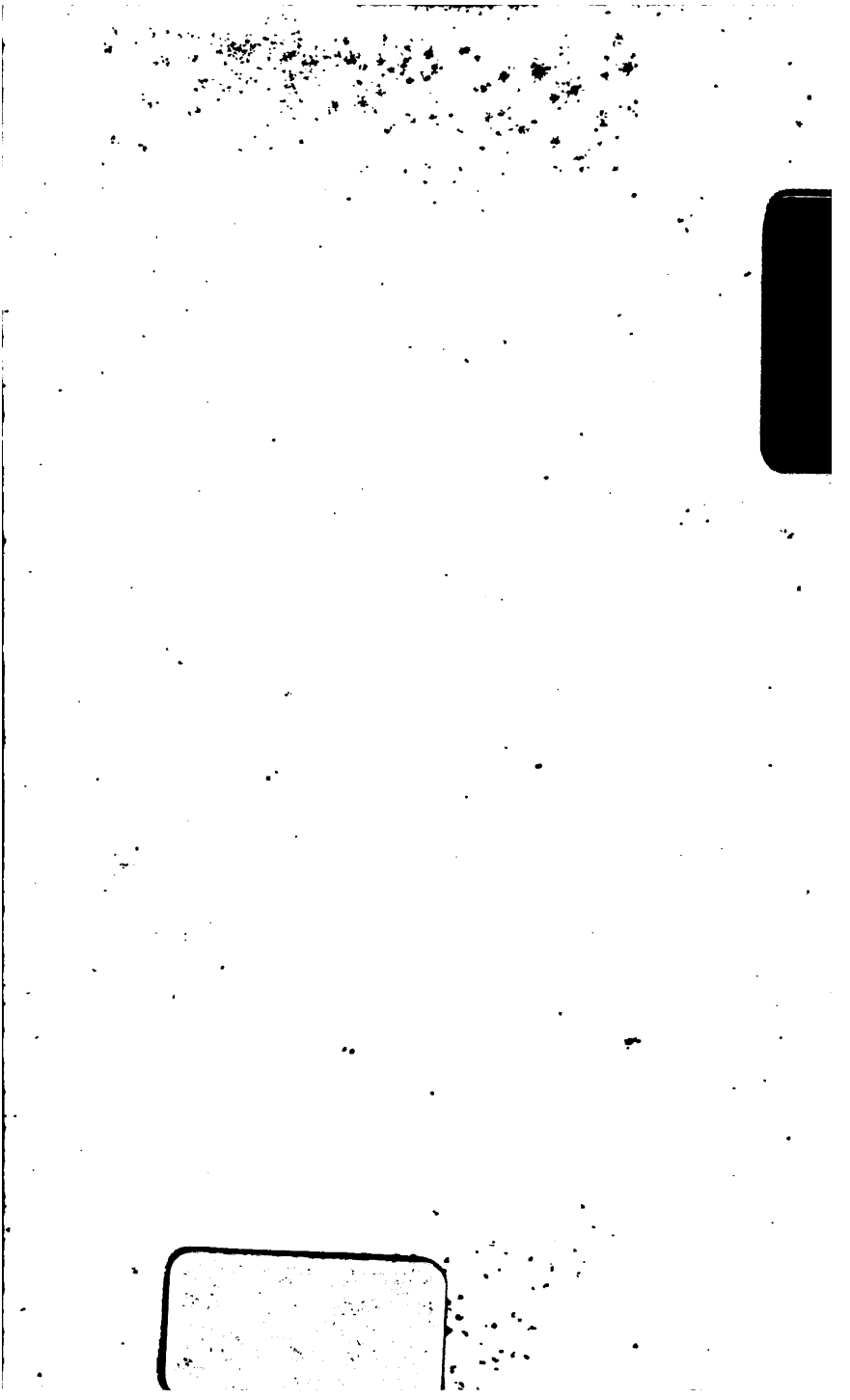
1) »Appropinquante morte multo est animus divinior.« De divinat. L. I.

2) „Durch ihre natürliche Geiſteskraft ſelbſt,“ ſo ſchreibt Gregor d. Gr., „und vermöge ihrer Geiſtigkeit ſieht die Seele etwas vorher. Bisweilen geſchieht es, daß die Seelen, im Begriffe, aus dem Körper zu entweichen, durch eine Offenbarung — per revelationem — Zukünftiges erkennen.“ Dialog. L. 4. c. 26. Derſelben Anſicht huldigten auch die Alten. Plato führt in ſeiner Apologie den Sokrates alſo redend ein: „Für mich iſt jene Zeit gekommen, da die Menſchen vorzüglich künftige Dinge vorherzuſagen pflegen, nämlich wenn ſie im Begriffe zu ſterben ſind.“ Cicero ſchreibt: „Daß die Sterbenden weiſſagen, beſtätigt Poſidonius durch ein Beiſpiel, indem er anführt, daß ein gewiſſer Rhodius ſterbend ſechs Zeitgenoſſen genannt und angezeigt habe, wer von ihnen zuerſt, wer als der zweite, der dritte u. ſ. w. ſterben werde.“ (De divinat. L. I.). Uebrigens wiſſen wir aus der heiligen Schrift, daß der ſterbende Jakob ſeine Söhne um ſich verſammelt und ihnen geweiſſagt hat, was in den letzten Tagen ihnen begegnen werde. (Genes. 49, 1.)

über sie nicht selten den verklärenden Schimmer eines Friedens aus, dessen Anblick den Beschauer mit heiligen Ahnungen eines höheren, besseren Lebens erfüllt.

Nein, der Proceß des Sterbens hat in Wahrheit nichts Erschreckliches. Er führt nicht zur Zerstörung des Lebens, sondern zum neuen Aufschwunge desselben, nicht zu ewigem Todesschlafe in der finstern Nacht des Nichts, sondern zum seligen Erwachen im höhern Lichtreiche. Getrost also und froh kann der Weise ihm entgegen gehen. „Wir also," schrieb einst Cicero, wenn der Fall eintritt, „daß uns von Gott der Austritt aus dem Leben angekündigt wird, wollen freudig und Dank sagend Folge leisten, überzeugt, daß wir aus dem Kerker befreit und der Fesseln entledigt werden, um in die ewige, wahrhaft uns eigene Heimath zu wandern, und fest glaubend, daß uns ein Hafen und ein Zufluchtsort bereitet ist, dem wir ach! mit vollen Segeln möchten zusteuern können! ... Dort wenn wir angelangt sein werden, dann erst werden wir leben; denn dieses Leben ist ein Tod, über den ich viel klagen könnte, wenn ich wollte[1])." —

In der That, „es bleibt uns," wie Herder sich ausspricht, „wenn uns der Todesschlaf aus Krankheit oder Mattigkeit befällt, Hoffnung, daß auch er, wie der Schlaf, nur das Fieber des Lebens kühle, die zu einförmig und lang fortgesetzte Bewegung sanft umlenke, manche für dieses Leben unheilbare Wunde heile, und die Seele zu einem frohen Erwachen, zum Genusse eines neuen Jugendmorgens vorbereite. Wie im Traume meine Gedanken in die Jugend zurückkehren, wie ich im Traume nur halb entfesselt von einigen Organen, aber zurückgedrängter in mich selbst, mich freier und thätiger fühle, so wirst auch du, erquickender Todestraum, die Jugend meines Lebens, die schönsten und kräftigsten Augenblicke meines Daseins, mir schmeichelnd zurückführen, bis ich erwache in ihrem oder vielmehr im schöneren Bilde einer himmlischen Jugend[2])." —

1) Tuscul. Quaest. Lib. I, 118.

2) Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit.